



DAS FORTLEBEN DES HEIDENTUMS IN DER ALTCHRISTLICHEN KIRCHE

VON

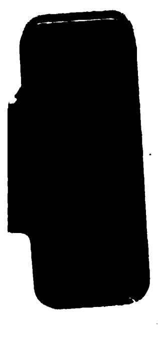
WILHELM SOLTAU

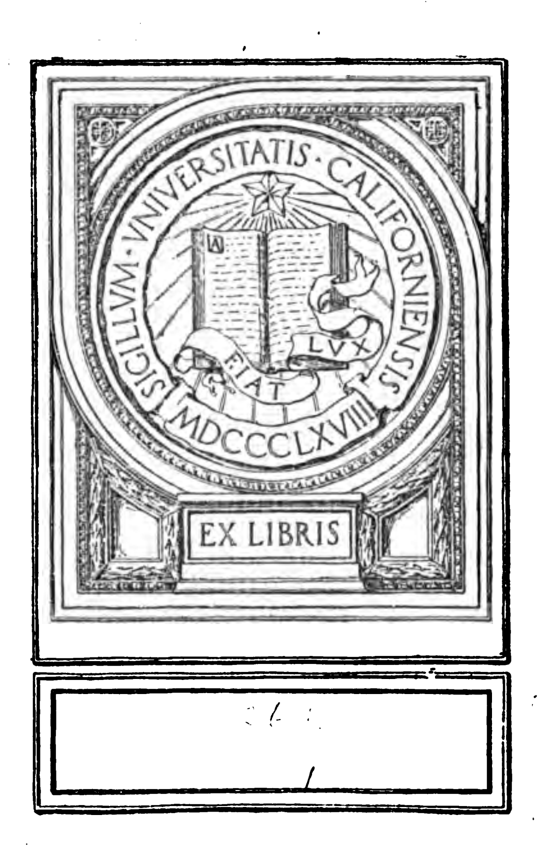


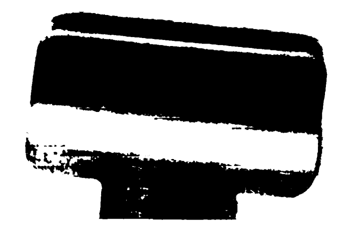
BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER
1906













DAS FORTLEBEN DES HEIDENTUMS IN DER ALTCHRISTLICHEN KIRCHE

DAS FORTLEBEN DES HEIDENTUMS IN DER ALTCHRISTLICHEN KIRCHE

VON

WILHELM SOLTAU



BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER

1906

THEODOR NÖLDEKE

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG

2. MÄRZ 1906

Inhalt.

echten paulinischen Briefen (1. Thessal., Galater, Römer, 1. und 2. Korinther, Kolosser, Philipper) erkannt werden. Die Grundlage bildet ein gereinigter, das ganze Leben bestimmender Gottesglaube. Die Verkündigung eines Reiches Gottes war — im Gegensatz zu der äußerlichen mosaischen Gesetzesgerechtigkeit — auf eine ideale Sittlichkeit und auf stete geistige Erneuerung gegründet. Ein Reich der sittlichen Werte und der göttlichen Gnade sollte erstehen, das die Mühseligen und Beladenen erquicken, das soziale Elend lindern sollte. Dem lebendigen Gottesglauben entfloß auch der Glaube an die Fortdauer der Seele. Jesus selbst war der Messias, d. h. der von Gott ausersehene Verkündiger seines Reiches. Dagegen gehören weder die dogmatischen Definitionen über Jesu Person und die Trinität, noch gar über bestimmte Formen der Auferstehung in das ursprüngliche Christentum hinein. Ebensowenig kannte dieses Sakramente (vgl. Soltau: Ursprüngliches Christentum in seiner Bedeutung für die Gegenwart 17—49). — Damit ist auch gegeben, was unter Heidentum zu verstehen ist. Zu demselben sind nicht nur die dem reinen Monotheismus widerstrebenden Anschauungen des Polytheismus und der Vermenschlichung der Gottheit zu rechnen, nicht nur die Beibehaltung heidnischer Religionsanschauungen (Opfer, Sakramente, Mysterien) und des heidnischen Kultus (Priestertum und Hierarchie), sondern auch die Hochhaltung solcher jüdischer Ordnungen, welche dem idealen Sittengesetze und dem reinen Gottesglauben widerstreben. Das jüdische Priesterwesen und die jüdischen Fastengesetze, die Ideen von einem nationalbeschränkten Gott, sind dem ursprünglichen Christentum ebenso widerstrebend wie die heidnischen Mythen und Mysterien.

So vor allen Dingen der reine Monotheismus des Christentums, der Glaube an eine sittliche Weltordnung, ideale Sittlichkeit, Unsterblichkeit, Humanität. Gerade indem die Predigt Jesu von einem Gottesreich die Wahrheiten nur in Gleichnissen, nicht in festen dogmatischen Formeln zusammenfaßte, entsprach sie den geläuterten Auffassungen der idealistischen Systeme griechischer Philosophie (Platonismus, Stoizismus) und vermied jede Anknüpfung an die alexandrinische Philosophie und ihre dogmatische Fixierung des Göttlichen. — Auch trotz dieser Verwandtschaft steht die Originalität

Wesentliche im Christentum angesehen werden, wie das jetzt üblich ist, wo alle christlichen Kirchen in allem Wesentlichen auf den Anschauungen des konstantinischen Zeitalters, auf dem damals schon arg verheideten Christentum beruhen.

II. Besonderer Teil.

Das Heidentum innerhalb der altchristlichen Kirche,

das heißt die Durchsetzung und Verfälschung des Christentums durch heidnische Vorstellungen und Gebräuche im Laufe der ersten drei Jahrhunderte.

Der Dogmatismus,

d. i. der Glaube an die wörtliche Inspiration des A. T., ist durch Jesus, trotz seiner hohen Wertschätzung der Schrift, prinzipiell negiert, durch Paulus' konsequente Weiterentwickelung von Jesu Lehre überwunden worden. Aber Jesu Weltanschauung war gegründet auf diejenige des Alten Testaments. Die Umdeutung der Schrift durch die alexandrinische Philosophie einer-, durch Paulus' polemische Argumentation anderseits verschaffte den heiligen Schriften des Alten Testaments auch bei den Heidenchristen Autorität. Aus ihnen fanden regelmäßige Vorlesungen in den gottesdienstlichen Versammlungen statt. So brach sich auch in christlichen Kreisen die Theorie Bahn πᾶσα γραφὴ θεοπνευστός (2. Timoth. 3, 16). Mit diesem Dogmatismus verschaffte sich aber ein Teil des überwundenen Judentums aufs neue Eingang in die junge christliche Kirche. Der Engel- und Teufelsglaube, der Anthropomorphismus, der Wunderglaube, der Weissagungsbeweis für alle möglichen veralteten Vorurteile und widerchristlichen Dogmen erzwangen sich mit Hilfe des Alten Testaments die Anerkennung auch innerhalb der Christenheit.

Die ernste christliche Gesinnung, die strengen Sittenforderungen der Ethik Jesu blieben im ersten Jahrhundert, solange in kleineren Gemeinden strenge Zucht und heiliger Ernst vorherrschten, als kostbarer Schatz rein bewahrt. Aber bei der Aufnahme zahlreicher heidnischer Elemente nahm die Laxheit der Moral zu, und das sittliche Leben zeigte mehr in bezug auf Äußerlichkeiten Strenge und Ernst, als in bezug auf die innere Gesinnung der Gemeindeglieder. Bei dem Eintritt der gebildeten Heidenwelt in

die Christenheit wurde die Ethik der heidnischen Philosophie maßgebend auch für die Formulierung der christlichen Moral. Anderseits entwickelte sich bei der zunehmenden Ausbreitung des Christentums in der Heidenwelt eine bedenkliche Gleichgültigkeit gegen die christlichen Hauptgebote einer idealen Sittlichkeit. Rechtgläubigkeit und kirchliche Korrektheit wurden höher gewertet. Eine religiöse Intoleranz kam auf, welche ebensosehr im Widerspruch mit den Grundsätzen Jesu wie mit den humanen Anschauungen der antiken Welt stand.

Jesus war nach den Berichten der synoptischen Evangelien nichts anderes als der Messias, nur als solcher wurde er auch Sohn Gottes genannt. Allerdings wurden so, durch das Medium dieser Vorstellungen, auch die apokalyptischen Weissagungen über die Wiederkunft des Messias vom Himmel auf ihn übertragen. Begriffe wie Mittler, Erlöser, Heiland sind dagegen den synoptischen Evangelien fremd; desgleichen sind die später eingelegten Geburtsgeschichten, welche eine leibliche Abstammung von Gott annehmen, späterer Herkunft, ja heidnischer Provenienz. Durch die Vermittelung der alexandrinischen Philosophie und gnostischer Auffassungen Kleinasiens, welche in den ersten Anfängen schon auf Paulus Einfluß übten, wurde Jesus zu einem Teil des göttlichen Wesens, zum Logos erhoben und allmählich Gott selbst ebenbürtig an die Seite gestellt. Je mehr die Hoffnungen auf eine baldige Wiederkehr Jesu verblaßten, desto lebhafter hielt man sich an das Wirken seines Geistes und wies auch dem „heiligen Geist" eine besondere Stellung in der Gottheit an. Die heidnischen Vorstellungen von der Dreiheit innerhalb des Göttlichen führten zu der unbiblischen Lehre der Trinität (Matth. 28, 19 ist sehr spät in den Text aufgenommen), und erst unter dem direkten Einflusse des heidnischen Aberglaubens und phantastischer Legenden über die Jungfrau Maria wurde auch ihr eine Stelle angewiesen, welche sie in die nächste Beziehung zur Gottheit setzte und als die wahre Mittlerin zwischen Gott und der Menschheit erscheinen ließ.

Die Grundlage des Christentums ist ein gereinigter, erhabener Monotheismus. Dieser ist nicht nur durch dogmatische und anthropomorphe Interpretationen des Göttlichen getrübt, sondern

Charakter eines Gemeinschaftsmahles war verloren gegangen, der Priester war allein handelnd. Die Idee des Opfers, der wunderbaren Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut und ähnliche mysteriöse Vorstellungen beherrschten die Feier. Daneben war eine Reihe von völlig widerchristlichen Gebräuchen dem Meßopfer beigefügt. Die bedenklichsten waren folgende: an die Stelle aller sittlichen Segnungen des Christentums suchte die Meßfeier das Wesen desselben in einer mystischen Erlösung, in dem stets wiederholten Opfer der Person Christi und in den dadurch erzielten Gnadenwirkungen, welche den Einzelnen nicht durch sittliche Veredlung, sondern durch gläubige Unterordnung zuteil werden sollten.

Die religiösen Lehren, welche Jesus und Paulus verbreitet hatten, sahen ab von einer Änderung der sozialen und politischen Institutionen. Sie erkannten die Berechtigung verschiedener Stände und Machtstellungen an. Somit war auch bei Ausdehnung der Gemeinden die Anstellung von kirchlichen Behörden durchaus nicht im Widerspruch mit den Lehren der Religionsstifter. Wohl aber widerstand es dem Grundsatz alles Christentums, daß zwischen Laien und Priestern geschieden und damit ein Wertunterschied beider Klassen vor Gott gemacht wurde. Noch mehr widersprach es den Ordnungen Jesu, daß hierarchische Abstufungen unter den Klerikern gemacht wurden, von denen die oberen in religiösen Streitfragen und in Glaubensfällen eine höhere Autorität beanspruchten.

Die Einführung einer monarchischen Gewalt des Bischofs war die bedenklichste Beschränkung der christlichen Glaubensfreiheit. Sie ist — wenn auch in den bedrängten Zeiten der Verfolgung nützlich und erklärlich — doch das Grundübel des offiziellen Kirchentums geworden. Der monarchische Episkopat und die hierarchische Gliederung von Laien, Klerus, Diakonen, Presbytern, Episkopen sind nur eine Nachbildung der Organisation der weltlichen Behörden, namentlich in den städtischen Gemeinden. Dem päpstlichen Primat, welcher das Gebäude der Kirche krönen sollte, fehlt jede biblische Grundlage. Er ist nur erklärlich aus einer Schätzung des weltlichen Vorrangs der Reichshauptstadt Rom.

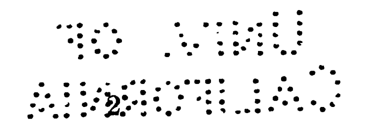
Konstantin hat dem Christentum Duldung und den Organen der christlichen Kirche manche staatlichen Rechte gewährt. Er

Einleitung.

Das Leben jedes Einzelnen verfolgt in seinem engen Kreise vielfach Ziele und Ideale, welche unabhängig sind von denen, die seiner Nation, seinem Zeitalter, der Menschheit erstrebenswert erscheinen. Die meisten Individuen werden schon durch den Kampf ums Dasein oder durch ihre begrenzten Fachinteressen bei der Sorge um ihre persönlichen Angelegenheiten festgehalten. Nur einer kleinen Anzahl gelingt es, den Blick höher zu richten und auch die Ziele der Gesamtheit zu bedenken. Noch geringer endlich ist die Zahl derer, welche bestimmend und veredelnd in die Entwickelung der Menschheit einzugreifen vermögen.

Dieser Tatbestand hat etwas Lähmendes, Niederdrückendes. Oft genug hat gerade der klarer denkende, der tiefer empfindende Mensch das Gefühl seiner Ohnmacht. Wie der Mensch sich klein und machtlos fühlt im Verhältnis zu der Herrschaft der Elemente, gegenüber der Natur, so auch diesen, mit elementarer Gewalt sein Leben bestimmenden Mächten gegenüber.

Wer unter mißlichen sozialen Verhältnissen aufgewachsen ist, wer in einer Zeit der allgemeinen Erschütterung, trauriger politischer und kriegerischer Wirren sein Dasein zu fristen suchen mußte, wer die idealen Güter der Kulturerrungenschaften durch Aberglauben und Heuchelei, durch Böswilligkeit und Borniertheit verkümmern und vergehen sah, der wird gar oft entmutigt den Blick nicht nur von den allgemeinen Aufgaben der Menschheit wegwenden, sondern auch in seinen kleinen und kleinlichen Interessen aufgehen und mit Resignation höchstens auf bessere Tage hoffen, ohne selbst mit zur Besserung der Zeiten mitzuwirken und mitzukämpfen.



Aber die Erkenntnis, daß dem so ist, hat bei besseren Naturen doch auch nicht selten die entgegengesetzte Stimmung hervorgerufen. Viele haben in den Zeiten der allgemeinen Not Einkehr in sich selbst gehalten und mit doppeltem Ernste an sich gearbeitet. Manche suchten neue Kraft zum Weiterstreben, indem sie sich in die Vergangenheit versenkten und aus ihr die Kräfte gewannen, um die traurige Gegenwart zu heben. Laßt uns selbst besser werden, so wirds besser sein! Dieser Mahnruf hat schon oft genug den Harrenden das Morgenrot einer besseren Zukunft gezeigt und diese selbst vorbereiten helfen.

„Denn der Mensch, der zur schwankenden Zeit auch schwankend gesinnt ist,
Der vermehret das Übel und breitet es weiter und weiter.
Aber wer fest auf dem Sinne beharrt, der bildet die Welt sich.“ [1])

Solche ermutigende Gedanken sollen uns bei den folgenden Betrachtungen begleiten. Und wir bedürfen derselben, denn die religiösen Zustände der Gegenwart sind derart, daß sie nur zu sehr die trüben Erwägungen der Eingangsworte rechtfertigen.

Wie erstaunlich und erfreulich auch immer die Errungenschaften der Naturwissenschaften, die Erfolge der Technik, die allseitigen Bestrebungen zur Förderung humaner Ziele sein mögen: auf dem Gebiete des künstlerischen Schaffens herrscht eine große Dürre; vor allem aber ist in religiöser Beziehung ein schneller Rückgang unverkennbar.

Es wird heutzutage nicht mehr verlangt, daß jemand im Kampfe für seinen Glauben sein Leben lasse. Wie wenige sind aber überhaupt noch geneigt, für ihre religiöse Überzeugung offen einzutreten, für dieselbe zu kämpfen und zu dulden? Wie wenigen ist es noch Herzenssache, Ernst mit ihrem religiösen Leben zu machen und nach der Gewinnung klarer Überzeugungen zu ringen!

Es ist wahr, das wissenschaftliche Interesse für religiöse Fragen hat seit einem Menschenalter gewaltig zugenommen. Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums hätten vor einigen Jahrzehnten nicht entfernt den Beifall gefunden, welchen sie jetzt erregt haben. Trotzdem aber so die Anfänge zu Besserem vorhanden sind, ist die bisherige Wirkung dieser von vortrefflichen Gelehrten wirksam unterstützten Bewegung weit hinter dem zurückgeblieben, was sie erstrebt und verdient hat.

---

[1]) Goethe, Hermann und Dorothea 9, 303 (2018).

Ja, man darf geradezu von einer **religiösen Kalamität** reden. Der Krebsschaden unserer Zeit auf diesem Gebiete ist nicht etwa, wie manche Rückschrittler meinen, die theologische Wissenschaft, welche mit dem Schutt früherer Zeit gründlich aufgeräumt und beachtenswerte Erfolge aufzuweisen hat, — Erfolge, welche ihr einen ehrenvollen Platz unter den übrigen Wissenschaften erworben haben. Im Gegenteil: das bedenkliche Symptom der ungesunden Zustände liegt eben in der Haltung der „kirchlichen" Kreise, besonders der „rechtgläubigen" Geistlichkeit, welche z. T. aus Beschränktheit, z. T. aus Bequemlichkeit sich den gesicherten Ergebnissen der Forschung widersetzen und gegen sie die „Gläubigen", die urteilslose Menge der Religiösfanatisierten, aufzuhetzen suchen. Das ist aber besonders bedenklich, da, wie ein trefflicher moderner Theologe hervorhebt, „unserer Zeit die natürliche Religiosität überhaupt fehlt." „Nur dann kann das Christentum wieder eine elementare Macht werden, wenn es auf eine elementare Religiosität stößt, die es an sich reißt und ihm neue Wirkungskraft verleiht, wie die elementare Religiosität der römisch-griechischen Welt die Religion der Jesussekte an sich gerissen und so die Bildung der christlichen Kirche ermöglicht hat!"

Nicht minder verderblich ist der **theoretische Materialismus**, dem eine sehr große Zahl der Gebildeten huldigt — mag derselbe sich als Darwinismus ausgeben, oder sich mit den Namen Hartmann, Schopenhauer, Nietzsche decken.

Das Bewußtsein, welches die Anhänger solcher Lehren beseelt, daß sie allein im Besitze der vollen und ganzen Wahrheit seien, läßt sie nicht nur mitleidig auf Andersdenkende herabsehen, sondern auch ihre Stärke darin suchen, alle religiösen Bestrebungen gering zu schätzen, ohne daß sie ahnen, wie gering der Umfang jener Probleme ist, welche sich auf materialistischem Wege lösen lassen.

Wie verhängnisvoll aber auch die Ausbreitung solcher Ideen unter den Massen des niederen Volkes oder des „höheren Pöbels" wirken mag, wie sehr dabei auch die Zuchtlosigkeit und Geringschätzung edlerer Güter des Lebens um sich greifen mag: am bedenklichsten ist die **vollendete Heuchelei**, welche namentlich in den höheren Gesellschaftsschichten zur Herrschaft gelangt ist.

Es ist ja schon von vornherein undenkbar, daß sich ein größerer Teil des Volkes den Errungenschaften der exakten Wissenschaften, der modernen Weltanschauung verschließen könnte. Es weiß jeder

Arbeiter, welcher Augen und Ohren offen hat, daß die Geschichte der Erde, der Erdschichten und Versteinerungen, mit urkundlicher Sicherheit lehrt, daß Hunderttausende von Jahren vergangen sind, bis die Erde durch allmähliche Umbildung ihre jetzige Gestalt angenommen hat. Trotzdem lehrt die Kirche und fordert von den staatlich angestellten Lehrern[1]) die Anerkennung einer Schöpfung von sieben Tagen.

Es ist nur natürlich und offenkundig, daß Jesus, wie alle anderen Menschen, von der Weltanschauung seines Zeitalters abhängig gewesen ist, daß er also in bezug auf historische und naturwissenschaftliche Fragen keine Autorität beanspruchen kann. Trotzdem wird in kirchlichen Kreisen der absolute Wert einer jeden seiner Aussagen hochgehalten und derjenige verketzert, welcher den „Worten des Herrn" den Glauben versagt, auch dort, wo sie es keineswegs verdienen.

Für die medizinische Wissenschaft wie für alle Naturwissenschaften besteht als bindende Voraussetzung, daß eine uneingeschränkte Tätigkeit der Naturgesetze anzunehmen ist. Keine Arzenei könnte mit einer sicheren Aussicht auf Erfolg angewandt werden, wenn die Wirkung beliebig eine andere sein könnte als die, welche durch Erfahrung festgestellt worden ist.

Nichtsdestoweniger werden in den Schulen die neutestamentlichen Heilwunder als bare Münze ausgegeben. Die Versuche, die Tradition hochzuhalten, indem man sie verständig deutet (nicht umdeutet!), sind verfehmt, und wehe dem Religionslehrer, welcher abweichend lehren und einem konfessionellen Schulinspektor in die Hände fallen würde. Mit Augenverdrehen wird auf den Unglauben hingewiesen, der seinem Schöpfer nicht alles, auch das Wunderbarste, zutraut,[2]) und damit hat dann das Wunder wieder ein volles Bürgerrecht erhalten.

Die Chemie beruht auf dem Axiom, daß die Eigenschaften der Elemente und ihre Beziehungen zueinander nach festen Gesetzen bis ins Einzelste hinein geordnet sind. Wenn beliebig einmal das Gegenteil von dem eintreten könnte — sei es durch die Einwirkung

---

[1]) Vgl. den neuesten Fall der Entsetzung des Lehrers von Kirn, welcher eine wissenschaftliche Ansicht über die Entstehung der Erde geäußert hatte.

[2]) So selbst einer der verständigsten Orthodoxen; vgl. Gütersloher Literaturbericht 1904 S. 18.

eines Gottes, sei es durch irgend eine dämonische Gewalt —, so dürfte überhaupt von einer Wissenschaft der Chemie nicht gesprochen werden. Gleichwohl wird tagtäglich von kirchlicher Seite die Verwandlung von Wasser in Wein, von Wein in Blut, von Brot in Fleisch und Leib Christi gepredigt und damit in unwürdiger Weise den Anfangsgründen alles Wissens und aller wissenschaftlichen Wahrheit Hohn gesprochen.

Die herrschenden Klassen in Kirche und Staat, in bürgerlicher Gesellschaft und religiösen Vereinen, huldigen daneben einem überaus verderblichen Nihilismus, der sich nur äußerlich mit dem Nimbus des Christlichen umgibt.

Sie besitzen genügende Einsicht oder sollten sie doch bei ihrer Vorbildung besitzen, um zu wissen, wie sehr die von ihnen dem Volke aufgetischten und aufgedrungenen Lehren der modernen Weltanschauung widersprechen. Aber statt dessen achten sie die Grundsätze des Wissens in einer frivolen Gleichgültigkeit für nebensächlich und bedienen sich der Religion als eines Mittels, ihren eigenen Einfluß auszubreiten, ihre Klassenherrschaft zu befestigen. Die Religion wird herabgewürdigt zu einem Mittel der Regierungspraxis, die Ergebnisse der Wissenschaft werden dem Einfluß der Majoritäten untergeordnet, und dort, wo in Religion und Wissenschaft die Wahrheit höchstes Ziel sein sollte, da werden beide von geschäftlichen Rücksichten aus behandelt und ruiniert.

Fast ebenso schlimm wie diese Heuchelei ist der Versuch, ein solches Gebahren zu rechtfertigen. Ich meine die Ausrede: „der Mensch müsse glauben“, „ohne Glauben an bestimmte Dogmen könne weder der Einzelne noch irgend eine Kirchengemeinde bestehen.“

Diese Entschuldigungsversuche sind in ihrer Allgemeinheit nichtssagend, denn so wie sie lauten, fordern sie etwas, was kein Mensch verwirft. Wie alle allgemeinen Vorschriften sind aber auch sie dem Misbrauch und der verkehrten Anwendung ausgesetzt.

Gewiß, das Gebiet des menschlichen Wissens ist eng begrenzt. Das, was wir wissenschaftlich feststellen können, ist wenig, und das Wenige hat wohl praktischen Wert, kann uns aber nicht eine Aufklärung über die Rätsel des Daseins bieten. Wer über sie tiefer nachdenkt und durch dieses Streben die edelsten Regungen seines Inneren befriedigen will, wer also eine Antwort zu geben sucht auf Fragen, deren Beantwortung unsere Erfahrung übersteigt, der wird notgedrungen zu Vermutungen, zu Glaubensvorstellungen seine

Zuflucht nehmen müssen. Auch wird derselbe bei diesen Bestrebungen die Urteile und Erfahrungen der edelsten und frömmsten Menschen aller Zeiten zum Vorbild nehmen müssen. Der Mensch muß also glauben und wird dieses vielfach in den dogmatischen Formen tun, die ihm schon von anderen geboten worden sind.

Ist damit aber gesagt, daß er meinen oder glauben solle, wo ihm die exakte Wissenschaft bestimmte und hinreichende Kunde darbietet? Es ist also eine Torheit, daß hier eine allgemeine Forderung aufgestellt wird, die jedermann für richtig hält, die aber, wenn sie nicht schärfer begrenzt und auf das richtige Gebiet des Unerforschlichen beschränkt wird, notwendigerweise zu etwas Verkehrtem, ja Absurdem führt. In eine so allgemeine Forderung läßt sich alles hineinlegen, alles hineinpressen.

Aber die Aufstellung der eben genannten Forderung ist auch boshaft und unmoralisch; denn sie enthält nicht in dem, was sie sagt, sondern in dem, was in sie hineingelegt zu werden pflegt, einen völlig anderen Inhalt als den, welchen sie ursprünglich ausdrücken sollte.

Mit dem Satz: „kein Mensch könne ohne religiösen Glauben sein, keine Kirchengemeinschaft ohne ein bestimmtes Glaubensbekenntnis“, wird von denen, welche ihn zur Verteidigung ihres kirchlichen Standpunktes aufstellen, durchweg der Sinn verbunden, daß die Hauptsache beim religiösen Glauben bestimmte dogmatische Fixierungen des Göttlichen und Himmlischen seien, ja daß in der zwangsweisen Unterordnung unter eine übereinstimmende Glaubensformel das Wesentliche des religiösen Glaubens bestehe.

Da diejenigen, welche diese Anschauungen vertreten, meistens selbst das Unberechtigte und Verkehrte einer solchen Forderung durchschauen — ja durchschauen müssen, wenn anders sie überhaupt noch ein gewisses Verständnis und Gefühl für den religiösen Glauben haben —, so ist eine solche Forderung geradezu heuchlerisch und unmoralisch.

Jeder geistig höher Organisierte wird allerdings auf dem Gebiete des religiösen Glaubens sich nicht bei seinen persönlichen Einfällen genügen lassen. Er wird sich, wie betont ward, den religiösen Vorstellungen anschließen, welche die Frömmsten und Weisesten aller Zeiten gehabt, vor allem an diejenigen, welche die Religionsstifter verkündet haben und welche in den religiösen

Kreisen, unter denen der Einzelne aufgewachsen und herangebildet ist, für wahr gehalten worden sind.

Aber für die Reinheit und Tiefe des religiösen Glaubens ist es absolut gleichgültig, ob man sich einer bestimmten begrifflichen Fixierung des Göttlichen anschließt, ob man sich z. B. gewissen Formeln, welche die Ideen Gottes, seine Heilsabsichten und seine Heilstaten zum Ausdruck bringen sollen, unterordnet. Und noch weniger kommt es darauf an, daß eine gewisse Uniformität in der dogmatischen Formulierung der religiösen Wahrheiten bestehe. Das Gegenteil ist das allein Heilsame und Natürliche; denn wer tiefer in das Wesen des göttlichen Geistes eindringt, wird sich zwar an der Art, wie die Edelsten und Frömmsten der Vorzeit das Göttliche erfaßt und gefaßt haben, aufrichten und erbauen können, er wird sich in des Lebens Nöten vielleicht an ihre Lehren anklammern, aber er wird, falls er ein eigenes religiöses Leben besitzt, nach seinen persönlichen Erlebnissen und Erfahrungen die überlieferten Vorstellungen ergänzen. Er wird sie mit der Weltanschauung der jetzigen Zeit in Einklang zu bringen suchen. Am wenigsten aber wird eine tiefer angelegte religiöse Natur in einer zwangsweise ihr aufgedrängten Formel dogmatischen Inhalts Befriedigung finden können.

Es gibt keine Instanz, welche eine dogmatische Zusammenfassung des Göttlichen in absoluten Formen zu geben vermöchte. Die Quellen der religiösen Wahrheit liegen für jedermann offen da in den Worten und Schriften derer, welche die christliche Religion geschaffen und sie der Welt mitgeteilt haben. Diese Quellen auszulegen und zu deuten, können sachkundige Gelehrte wie kirchliche Größen förderlich sein. Was religiös wertvoll ist, was dem Herzen Frieden verleiht: das kann nur das nach religiöser Befriedigung ringende Herz selbst entscheiden.

Die Ausrede also, daß dem Volke der religiöse Glaube erhalten werden, daß man glauben müsse, ist, wenn sie in dem gewöhnlichen Sinne dahin interpretiert wird, daß eine Unterordnung unter gewisse dogmatische Formeln für das Seelenheil des Einzelnen wie der Gesamtheit erwünscht oder gar notwendig sei, eine unmoralische Bemäntelung einer unchristlichen heuchlerischen Gesinnung.

Am schlimmsten dabei ist, daß gerade das, was von den Konfessionen als Hauptsache angepriesen wird, was als das Wesentliche des Kirchenglaubens hingestellt wird, am schärfsten mit dem

ursprünglichen Christentum in Widerspruch steht. Der offizielle Kirchenglaube aller christlichen Gemeinschaften ist ein vollendetes Heidentum. Gerade die bestrittensten Unterscheidungslehren der einzelnen Konfessionen sind unzweifelhaft heidnischen Ursprungs und haben mit der Lehre und dem Lebenswerk Jesu gar keine innere Verwandtschaft. Das heuchlerische Wort eines der wüstesten Kampfeshelden in dem religiösen Hader unserer Zeit lautet zwar: „Religion ohne Konfession ist Konfusion.“ Aber wenn irgend etwas, so ist dieses eine Unwahrheit. Denn gerade das, was die einzelne Konfession besonders kennzeichnet und auszeichnet, kann nicht seinen Ursprung auf Jesus zurückführen.

Es ist die Aufgabe dieses Buches, zu zeigen, inwieweit schon in den ersten Jahrhunderten überall und in stets verstärktem Maße heidnische Elemente in den christlichen Glauben gelangt und in die christliche Kirche als anerkannte Wahrheiten aufgenommen worden sind.

I. Allgemeiner Teil.

Heidentum und Christentum.

1. Definition beider Begriffe.

Heidentum und Christentum! Das sind Bezeichnungen für die beiden wichtigsten Gattungen von Religionen. Ja, wenn man absieht vom Judentum, dem noch stark mit heidnischen Anschauungen durchsetzten Vorläufer des Christentums, und dem Mohammedanismus, einer niederen Abart beider, so gehören alle Religionsarten einer von diesen beiden Gattungen an.

Diese zwei Religionsformen bezeichneten ursprünglich die Religion verschiedener Epochen der Weltgeschichte.

Nicht als ob jetzt alle Spuren des Heidentums verschwunden oder überwunden wären! Die Zahl der Bekenner heidnischer Konfessionen ist größer als die der Christen. Aber kaum irgend ein anderes Ereignis hat eine größere Umwälzung in der Denk- und Lebensweise der Völker hervorgebracht, als der Eintritt des Christentums. Die Tatsache, daß seitdem in einer so ausgedehnten Epoche keine wichtigere Veränderung ohne Mitwirkung der christlichen Kirche und Religion oder im Gegensatz zu ihr stattgefunden hat, zeigt, einen wie bedeutsamen Abschnitt sein Auftreten in der Weltgeschichte gemacht hat.

Allgemein üblich ist es daher, von zwei Hauptepochen der Weltgeschichte zu reden, die Zeit des Heidentums und die christliche Zeit einander gegenüberzustellen. Diese Unterscheidung trifft ebenso gut und — ebenso schlecht wie alle derartigen Zeiteinteilungen das Wesen der Sache.

Denn wenn auch bald nach Christi Wirksamkeit allmählich immer stärker ein neuer Geist sich der Menschheit bemächtigt hat, so wäre es doch unvernünftig, jenen Gegensatz zwischen vorchristlicher und christlicher Zeit, nach Art mancher Theologen, zu einem absoluten zu machen.

Mannigfach verschlungen sind die Fäden, welche vor wie nach dieser Zeitgrenze die religiösen Anschauungen niederer und idealerer Religionsformen verbunden halten.

Nicht nur wirkt die neu auftretende Religionsgemeinschaft noch lange Zeit auf die ihr feindlich gegenüberstehenden Religionsarten günstig zurück. Von größerer Bedeutung ist, daß der Bruch zwischen alter und neuer Weltanschauung in Wirklichkeit weit geringer gewesen ist, als es in der Theorie erscheint. Lange Zeit hat offenbar die heidnische Philosophie, ja die heidnische Religionsentwickelung der christlichen vorgearbeitet, und letztere ist nicht so unvermittelt, wie es äußerlich scheint, in die Welt getreten.

Vor allem aber ist zu beachten, daß die zahlreichen Kulte, welche beim Auftreten des Christentums eifrige Anhänger hatten, auch weiterhin Bestand hatten und notwendigerweise einen bedeutsamen Einfluß auf die Entwickelung derjenigen Zeitgenossen ausübten, welche der jungen Weltreligion angehörten.

Darnach ist es geboten, nicht bei der chronologischen Einteilung, welche eine heidnische und eine christliche Periode der Weltgeschichte scheidet, stehen zu bleiben. Eine solche ist notwendigerweise zu ergänzen durch eine sachliche Einteilung der Religionsauffassungen und Gebräuche. Es ist für denjenigen, welcher tiefer in die Bedeutung des Gegensatzes der Weltreligionen eindringen will, erforderlich, auch das, was in der Lehre Jesu der Vorzeit verwandt ist, der christlichen Kulturentwickelung beizuzählen, wie umgekehrt die mannigfachen fremdartigen Beimischungen, welche die spätere christliche Kirche der Vor- und Mitwelt entnommen hat, als solche zu kennzeichnen.

Heidentum und Christentum sind also nicht nur als zeitliche, sondern auch als begriffliche Gegensätze zu fassen.

Allerdings begegnet, wie jeder leicht erkennen wird, der Versuch, nach dieser Richtung hin vorzugehen, das Heidnische wie das Christliche genauer zu umgrenzen, großen Schwierigkeiten.

Gerade wo diese Bezeichnungen im Leben so vielfach willkürlich gebraucht werden, ist es schwer, sie in ihrer eigenartigen Bedeutung zu erfassen. Die Parteien, welche sich selbst als christlich anpreisen, welche ihre Gegner als unchristlich oder heidnisch verketzern, sind von dem Wesen des Christlichen oft wenig berührt. Sie decken die Mängel ihres Christentums mit dem Aushängeschild des Christlichen zu.

Dazu kommt ein anderes. Allgemeine Begriffe nehmen im Verlauf von Jahrhunderten oder gar Jahrtausenden leicht so manche fremdartige Beziehungen und Elemente in sich auf, daß ihr früherer Wert oft geradezu umgemünzt und umgewertet erscheint. Der Monotheismus des Judentums z. B. hat eine ganz andere Bedeutung zu Moses oder zu Salomos Zeit, als in der Zeit der großen Propheten, oder nach dem Exil in der alexandrischen Periode. So ist es auch mit den Gegensätzen Heidentum und Christentum. Das Heidentum der Stoiker oder der Alexandriner zu der Zeit Philos ist durch viele innere Beziehungen mit dem Christentum verbunden und jedenfalls völlig verschieden von dem Heidentum minder kultivierter Völker, wie der Perser und der Babylonier. Das Christentum zur Zeit der Apostel hat nur wenig Verwandtschaft mit jenem entarteten Kirchentum des Orients, welches der Islam vorfand und so schnell überwand.

So hat auch gerade eine rein äußerliche, rein chronologische Scheidung mehr als alles andere dazu beigetragen, das Wesen des Christlichen falsch aufzufassen, vieles höchst Einseitige und Verkehrte im Christentum als etwas Wesentliches hinzustellen und manches Treffliche und Großartige der vorchristlichen Ära zu verkennen.

Es ist z. B. eine völlig verkehrte Auffassung, als sei erst mit dem Christentum ein Zeitalter des Glaubens und der himmlischen Sehnsucht angebrochen, während die Welt vorher in einer Nacht des Unglaubens und der weltlichen Lust versunken gewesen sein soll.

Die heidnische Welt des letzten Jahrhunderts vor Christus wie des ersten Jahrhunderts nach Christus war bis in weite Kreise hinein von einer Sehnsucht nach religiöser Befriedigung erfüllt und suchte durch philosophische Spekulation, in religiöser Mystik und in Geheimkulten nach innerem Frieden. Die geistige Vertiefung des Gottesbegriffs in einem gereinigten Monotheismus hatte damals auch in der Heidenwelt bereits große Fortschritte gemacht.

Wie gewaltig auch immer die neuen Elemente waren, welche mit dem Auftreten Jesu in Judäa und der Tätigkeit eines Paulus in der Römerwelt umgestaltend auf das Leben und die Ideenwelt der heidnischen Gesellschaft eingewirkt haben, so stehen doch auch sie durch tausend Fäden mit der früheren Kulturentwickelung in Verbindung und sind mannigfachen Einflüssen derselben ausgesetzt gewesen.

2. Ursprüngliches Christentum.

Worin besteht das Wesen des Christentums? Was sind seine wesentlichen Eigentümlichkeiten, durch welche es sich spezifisch von allen übrigen Religionen unterscheidet?

Wer diese Fragen beantworten will, darf sich nicht an die Grundlehren einer der später entstandenen Konfessionen oder an die Satzungen einer bestimmten Kirche halten, sondern muß hinaufsteigen bis zu den Ursprüngen alles Christentums, zu der eigentlichen Lehre seines Stifters. Es gilt auch hier den bekannten paulinischen Grundsatz (1. Kor. 1, 12f.) wahr zu machen und weder „Paulinisch noch Kephisch", sondern allein „Christlich" zu sein. An die Lehren des Meisters hat man sich zu halten, an sie allein, an nichts anderes.

So führt die Erörterung des Wesens des Christentums zu einer Erforschung des ursprünglichen Christentums, der eigentlichen Lehre Jesu.

Von den verschiedensten Seiten aus ist man, namentlich in den letzten Jahren, dieser Aufgabe nähergetreten und hat sie zu lösen gesucht.[1]) Die Versuche konnten gelingen, da die historisch wertvollen Quellen zur Bestimmung der Lehre Jesu als solche festgestellt waren, und sie mußten gelingen, wenn eben von allen späteren Zusätzen und konfessionellen Voreingenommenheiten Abstand genommen wurde.

Es genüge hier der Hinweis auf das abschließende Urteil eines der besten Kenner der kritischen Bibelforschung. v. Soden sagt in seiner „Urchristlichen Literaturgeschichte" S. 76 folgendes:

„Daß uns in den beiden Urevangelien, der Spruchsammlung des Matthäus (bez. Luk. 6. 10—18) und den Erzählungsgruppen bei Markus, geschichtliches Material allerersten Ranges aufbewahrt ist, beweist der Umstand, daß in beiden ohne jede Spur von Bekanntschaft zwischen ihnen die Umrisse der Gestalt und des Lebens, die Leitgedanken und der Stil der Rede dessen, den sie mit voller Zurückhaltung aller eigenen Gedanken und Empfin-

[1]) Harnack, Das Wesen des Christentums; Soltau, Ursprüngliches Christentum in seiner Bedeutung für die Gegenwart; W. Bousset, Jesus; P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu; R. Otto, Leben und Wirken Jesu; F. Barth, Leben Jesu.

dungen allein bezeugen wollen, genau dieselben sind, und beidemal das Erzählte von den Anschauungen, Begriffen und Interessen, die uns die übrige urchristliche Literatur in mannigfaltigster Abtönung aus den christlichen Gemeinden bezeugt, in wundersamer Originalität und Kraft sich abhebt. Schlichter aber, unmittelbarer, anschaulicher, überzeugender als es hier geschieht, ist der Menschheit aus dem Leben eines der Großen ihrer Geschichte nie erzählt worden."

In den drei ersten Evangelien[1]) und in den (sogar noch etwas früher geschriebenen) echten paulinischen Briefen[2]) ist der Inbegriff von Jesu Lehre und Lebensanschauung klar und fest abgeschlossen niedergelegt.

Im Mittelpunkte der Lehre Jesu steht seine Verkündigung, daß das Reich Gottes kommen werde, bereits angefangen habe und seiner Erfüllung nahe sei.[3])

Damit war nicht auf eine Zeit äußerer Glückseligkeit, auf eine Umwälzung politischer oder sozialer Art hingewiesen, sondern den Grundzug aller Ausführungen über das Kommen des Gottesreiches bildeten durchaus Werte rein idealer Art.

Seine Herrschaft konnte nur da zur Geltung kommen, wo eine Erneuerung des inneren Lebens, eine Sinnesänderung eingetreten war. Seine Herrschaft konnte nur da sein, wo das Walten eines göttlichen Geistes im Menschen die Oberhand gewonnen hatte über die Mächte des Bösen und der bösen Dämonen. Seinen Anfang hatte es in der Welt, seine himmlischen Werte versprachen ewige Dauer, auch über die Grenzen und Schranken dieses Lebens hinaus.

Ein gereinigter Monotheismus war die Vorbedingung zum Eintritt in dieses Reich, ein Gottesglaube, welcher Leben und Wahrheit geworden, das ganze Leben mit seinem Odem durchdrang.

---

[1]) d. h. ohne die späteren Zusätze in Luk. 1—2; 24, 12f. und Matthäus 1—2 usw. Vergl. darüber Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1900 I, 219 und Vierteljahrschrift für Bibelkunde (Calvary 1903) I S. 34f. 59f.

[2]) 1. Thessalonicher-, Galater-, Römer- und Korintherbriefe, sowie Philipper- und Philemonbrief. Die Echtheit der Pastoralbriefe (Timotheus und Titus) wird ebensowenig wie die von Epheser aufrecht erhalten werden können. Kolosser- und 2. Thessalonicherbrief sind stark überarbeitet.

[3]) Hinsichtlich der apokalyptischen Zukunftshoffnungen, welche mit diesem Reich Gottes verbunden waren, siehe unten II, 5.

Ein ideales Sittengesetz, welches für das sittliche Leben keine Grenzen der Werkgerechtigkeit und der Kasuistik anerkennt, war die Grundlage aller Ordnungen dieses Gottesreiches. Ein Glaube an den unvergänglichen Wert aller sittlichen Güter, eine Frömmigkeit, welche auf dem Boden der Sehnsucht des Herzens nach Frieden erwachsen war; dieser Glaube an die Realisierung eines Gottesreiches, diese „gewisse Zuversicht“ erwarb jedem Heilsbedürftigen das Bürgerrecht in diesem Reiche und die Gewißheit einer erbarmenden göttlichen Gnade für die reuigen, von Gewissensbissen und Sorgen belasteten Gemüter. Eine frohe Hoffnung auf die Fortdauer eines von diesem göttlichen Leben erfüllten Daseins: das war der Ausblick für jene Zukunft, an welche kein Irdischer ohne Grauen und ohne vielfache Zweifel zu denken wagte.

Wichtiger noch als eine darauf hinausgehende, mehr theoretische Erkenntnis des Göttlichen, Sittlichen, Zukünftigen war die lebendige Kraft, welche das ganze Christenleben an eine höhere Welt band, der feste Glaube, daß diese Welt einer höheren Weltordnung untergeordnet, nur in dieser stetigen Unterordnung und Einordnung in die himmlischen Gesetze ihren Wert erlangen und ihrer Vollendung entgegengehen könne. Das war jener himmlische Sinn, der zwar Dinge dieser Erde nicht gering schätzte, wohl aber geringer schätzte, als alles, was dem Herzen als göttliche Weisheit, als Ordnung des Reiches Gottes, durch Jesus verkündet war.

Mit Unrecht ist diese transzendentale Seite des Christentums vom Rationalismus verkannt worden. Eine solche Unterlassungssünde hat sich aufs schwerste gerade an allem verständigen Rationalismus gerächt. Denn nachdem einmal dieser Kompaß unserem Herzen als Wegweiser gegeben ist, kann er nicht mehr hinwegdisputiert oder gering geachtet werden. Ein noch größeres Unrecht wäre es aber, diesen himmlischen Sinn nur als einen Ausfluß der apokalyptischen Weissagungen Jesu hinzustellen. Mit diesen hat er gar nichts zu schaffen. Von jenen Ausschreitungen der Gemüter, welche in steter Furcht vor einer Weltkatastrophe lebten, welche, von jüdischer Rachsucht erfüllt, ein Strafgericht der Feinde und Verfolger erhofften, welche endlich alle irdische Pflichten gering achteten und nur einer unsittlichen Weltentsagung in Trägheit, Fasten und Beten huldigten, — von jenen Verirrungen des Menschengeistes ist Jesu Lehre vom Reiche Gottes und der himmlische

Sinn, welcher nach seiner Weisung dieses ganze irdische Leben beherrschen sollte, völlig zu trennen.

Sein „himmlischer Sinn" liegt in dem einen Worte beschlossen: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele" (Matth. 16, 26)! Er ist in den Seligpreisungen der Bergpredigt, in der Ausschließlichkeit der Forderung Jesu gegeben, alles beiseite zu lassen und ihm zu folgen.

Derselbe Inhalt ist übrigens auch in den Worten des Paulus ebenso einfach und ergreifend wiedergegeben: „So lebe nun nicht ich, sondern Christus in mir". „Ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein, welches auch viel besser wäre. Aber es ist nötiger im Fleisch zu bleiben" (Phil. 1, 23).

Die Wirkung, welche solche erhabenen Wahrheiten aus dem Munde Jesu hervorbrachten, war erstaunlich genug. Fischer und Handwerker verließen ihren Beruf und wurden zu Aposteln dieses Evangeliums. Die Unverständigen, die von der Gesellschaft Ausgestoßenen, ahnten wenigstens die Gewalt dieser neuen Macht, und flehten um Anteil an dem Heile, so wie sie es verstanden.

Pharisäer und Sadduzäer suchten Jesus auf, trotzdem die scharfen Worte des gewaltigen Volksmannes sie empfindlich genug trafen, um ihn zu widerlegen, zu bekämpfen, zu versuchen. Bei nicht wenigen derselben war der Eindruck seiner Lehre und seiner Person stärker als die Kraft ihrer bisherigen Überzeugungen. Paulus, der sich rühmte, daß er sich nicht mit Fleisch und Blut über das Evangelium unterhalten habe, hatte doch eine so vollständige, so tiefe Auffassung von dem, was Jesus der Welt gewesen war und der Welt gebracht hatte, durch seine Zeitgenossen erhalten, daß er mit der Autorität eines religiösen Diktators alle Trübungen und Verdrehungen der welterlösenden Heilsbotschaft Jesu bekämpfen konnte. Wo er weniger polemisch auftritt und die Ordnungen des christlichen Lebens in den Vordergrund stellt, hat er die Lehre Jesu in einer Weise wiedergegeben, welche an religiöser Tiefe und an Strenge des sittlichen Imperativs durchaus derjenigen der „Herrenworte" (bei Math. 5—7; 23; 25) gleichkommt.[1])

---

[1]) So 1. Kor. 13; 2. Kor. 12; Röm. 12; Phil. 2, 1—5; 3, 12—21; 4, 4—8; Gal. 5, 13—24; vergl. Soltau, Ursprüngliches Christentum 22. 37f.

Das Christentum ist mehr als eine Zusammenstellung von Lehren gewesen. Jesus hat ein neues Leben „in Geist und Wahrheit“ an die Stelle des gesetzestreuen Judentums, der pharisäischen Gesetzesgerechtigkeit gesetzt. Der Weckruf zur sittlichen Erneuerung („Tut Buße“) und die Forderung des Glaubens an ein Reich sittlicher Werte („Glaubet an das Evangelium vom Reiche Gottes“) ist in einer Weise erfolgt, daß er die Mühseligen und Beladenen beseligte, die Zöllner und Sünder mit sich fortriß, die Reichen zur Entsagung, die Armen zur Glückseligkeit bekehrte.

Diese weltbewegende Macht ist das Christentum in erster Linie durch die Person Christi geworden, dadurch daß er sich als den verheißenen Messias und Retter seines Volkes ausgab, ja daß er sich in dem sicheren Bewußtsein, zu dieser Stellung von Gott berufen zu sein, als Messias ausgeben durfte.

Auch andere Religionsstifter haben vollen Glauben an den besonderen Wert ihrer Persönlichkeit beansprucht. Als Träger göttlicher Offenbarung, welche sie weit über alle Verkündiger nur menschlicher Weisheit erhob, forderten sie Unterordnung, Glauben, Verehrung. Nirgends aber erscheint dieses Bewußtsein des Religionsstifters, als Vertreter einer höheren Macht zu reden und zu handeln, so rein und von allem Egoismus frei, nirgends so tief empfunden, mit der Gewalt einer absoluten Wahrheit ausgesprochen wie hier. Wer diese Seite der Lehre Jesu nicht voll beachtet, verkennt damit auch das Wesen des Christentums.[1])

Mit der Messiasverkündung scheint nun das Christentum anfänglich in einen ziemlich beschränkten Gesichtskreis eingetreten zu sein. Der Messias war doch der lediglich von den Juden erhoffte Retter. Jesus hat zwar alles vermieden, was seiner Persönlichkeit den Nimbus eines äußeren Volksführers, eines nationalen Vorkämpfers für das besondere Wohl seines Volkes verleihen konnte. Aber er hat doch in den besonders glaubwürdig überlieferten Worten seiner ersten Reden an seine Jünger[2]) hervorgehoben: „Gehet nicht auf der Heiden Straße und ziehet nicht in der Samariter Städte, sondern gehet hin zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel!“

Aber bei dieser erstmaligen Beschränkung seines Lehrauftrages

---

[1]) Ursprüngliches Christentum, S. 31.

[2]) Matth. 10, 5 f., eine wichtige Stelle aus den „Herrenreden“.

ist er nicht stehen geblieben. Der Mann, welcher Samariter und Juden, Arme und Reiche, Zöllner und Sünder gleichstellte, wenn sie sich nur der göttlichen Gnade wert gemacht hatten, hat sich damit weit über die Grenzen sozialer und nationaler Beschränktheit erhoben. Die Gleichnisse von dem großen Abendmahle oder von dem Weingärtner, vom barmherzigen Samariter oder vom verlorenen Sohn, sprechen deutlicher als alles andere dafür, daß Jesu Lehre der ganzen Menschheit gehört hat.

Der anfangs noch zögernde Ausblick über die Grenzpfähle des israelitischen Landes hinweg ist bald bei der Macht der Konsequenz, welche Jesu höchstes Gebot hatte, einem freudigen Aufruf an alle Völker gewichen. Und mochten auch die nächsten Jünger einem solchen Weiterausgreifen zweifelnd gegenüberstehen: der Heroldsruf des Apostels Paulus riß alle mit sich fort: „Vor Gott gilt kein Ansehen der Person“; Jude und Grieche, Herr und Knecht, sie sind vor Gott gleich und haben nur nach ihrer Stellung im Reiche Gottes einen verschiedenen Wert.

Trotz alledem hat sich schon die erste Generation nach Jesu Tode nicht bei diesem Wesentlichen in seiner Lehre begnügt, ist nicht bei diesen Seiten seiner Wirksamkeit stehen geblieben.

Von den begeisterten Jüngern eines Religionsstifters legen natürlich die einen mehr auf diese, die anderen mehr auf jene Seite der Lehren ihres Meisters Gewicht. Die Macht der Gewohnheit, der Einfluß der Sitte, die Eigenart der Charaktere führen oft zu den merkwürdigsten Modifikationen dessen, was von einem führenden Geiste erstrebt worden ist. Die Leiden und Verfolgungen, die Enttäuschungen und Hoffnungen sind in solchen religiös-erregten Zeiten oft von großem Einflusse auf die Gestaltung und Umgestaltung der ursprünglichen Lehren.

Fast wunderbar ist es da, daß die drei ersten Evangelien an den meisten Stellen die Lehren, die Religionsvorstellungen, ja das religiöse Leben Jesu noch so unverfälscht wiedergegeben haben, und daß in ihnen nur die ersten Ansätze zu einer Weiterbildung zu finden sind.[1])

---

[1]) Natürlich abgesehen von den späteren Zusätzen, welche namentlich das 1., aber auch das 3. Evangelium erfahren haben. Vgl. Soltau, Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert S. 48 f. 51 f. zu Matthäus; zu Markus 16, 9—20 ebend. S. 10. S. auch oben S. 13 A. 1.

Immerhin aber sind solche vorhanden.

Am wenigsten treten in diesen Evangelien die judenchristlichen Beimischungen hervor, trotzdem gerade sie in Wirklichkeit den stärksten Einfluß auf die Christenheit des apostolischen Zeitalters ausgeübt haben. Daß die Umgebung Jesu nach seinem Tode hochhielt, wie er selbst nach dem jüdischen Ritualgesetz und nach den Vorurteilen seiner Zeitgenossen gottesfürchtig und korrekt gehandelt habe, war nur zu erklärlich. Hatte doch selbst Jesu Familie die mosaischen Gesetzesvorschriften peinlich beobachtet. In dieser Gesetzestreue hat Jakobus der Gerechte, Jesu Bruder, als Vorsteher der jerusalemischen Christengemeinde etwas Wesentliches von Jesu Lehre gesehen.

Aber die Beschränktheit dieser Ansichten mußte schon früh der kosmopolitischen Predigt eines Paulus weichen.

Bedeutungsvoller war es, daß sehr bald bestimmte dogmatische Vorstellungen über die Person Jesu, über die Beschaffenheit des heiligen Geistes, über eine leibliche Auferstehung Jesu und über eine Auferstehung des Fleisches, über Himmel- und Höllenfahrt Christi sich bildeten und daß solche fremdartige Elemente später den Evangelien selbst eingefügt worden sind.[1])

Viele Christen legen seitdem ein ausschlaggebendes Gewicht auf derartige Dogmen, nur ein kleinerer Teil betrachtet sie als gleichgültig oder als nebensächlich.

Sicherlich darf nicht in diesen Angaben, welche ja der Lehre Jesu nicht entsprechen,[2]) z. T. ihr sogar widersprechen, ein Wesentliches des ursprünglichen Christentums gesehen werden. Noch weniger in den Sakramenten oder den Einzelheiten des Kultus und der Kirchenverfassung. Mag man derartiges auch als sehr zweckmäßige Weiterführungen der Ideen Jesu ansehen: zu den Grundbestandteilen des Christentums können weder die Taufe, welche

---

[1]) Über Jesus als Sohn Gottes vgl. Holtzmann Neutestamentliche Theologie 1, 265, über „Himmelfahrt und Pfingsten" vergl. meine gleichnamige Schrift (1905). Die Berichte über die Höllenfahrt sind dem Evangelium fremd, finden sich aber 1. Petri 3, 19—22; 4, 6 später eingelegt (Theolog. Studien und Kritiken 1905 S. 302f.).

[2]) Die übernatürliche Geburt Jesu ist nirgends von ihm selbst angedeutet, wohl aber folgt das Gegenteil aus den ältesten Berichten der Evangelien. Über das Wirken des hl. Geistes haben Jesus und Paulus völlig anders gedacht, als wir es jetzt in der Apostelgeschichte 2,1f. lesen.

Jesus selbst nie vorgenommen hat, noch das Abendmahl gerechten werden. Das letztere hat Jesus als symbolische Stiftungsfeier des „neuen Bundes“ eingesetzt, aber ohne seine Wiederholung anempfohlen zu haben.[1])

Mit dem vorher gebotenen Umriß dessen, was christlich ist, ist zugleich auch der Gegensatz des Heidnischen im wesentlichen festgestellt.

Nicht alles, was dem ursprünglichen Christentum unbekannt geblieben ist und ihm noch fremdartig gegenübersteht, ist als unchristlich oder gar als heidnisch zu bezeichnen. Jesu Jünger kannten z. B. noch keine Gemeindeorganisation mit Ältesten und Diakonen, und doch entsprach die Gemeindebildung der ältesten Christen durchaus den grundlegenden Ideen ihres Herrn und Meisters.

Ganz fern muß bei einer solchen Definition des Christlichen eine Art „mohammedanische“ Exklusivität bleiben[2]), welche alles außer den Worten des Religionsstifters verwirft. Und das um so mehr, als es noch immer zahlreiche Christen gibt, die alles der Kirchenlehre oder dem Glaubensbekenntnis nicht Entsprechende für unchristlich ansehen.

Nur das muß als widerchristlich und heidnisch angesehen werden, was den oben ausgeführten Principien des ursprünglichen Christentums direkt widerspricht.

Heidnisch sind also alle Auffassungen von Gott, welche den erhabenen Monotheismus Jesu verleugnen, welche Gott nach menschlicher Art auffassen als ein national beschränktes und von menschlichen Leidenschaften beseeltes Wesen, dessen Herz durch Opfer begütigt, durch Gebete anderen Sinnes gemacht werden könne, dem Zorn und Haß nicht fremd sei. Heidnisch ist die Vielgötterei, welche an die Stelle des Einen, in dem wir alle leben, weben, sind, eine Vielzahl von geistigen Himmelswesen und Dämonen setzt. Heidnisch ist alles das, was der idealen Sittenlehre

---

[1]) Erst beim Apostel Paulus findet sich die Aufforderung die Feier zu wiederholen: ganz natürlich, nachdem dieselbe bereits ein wichtiger Bestandteil des christlichen Gemeindekultus geworden war.

[2]) Ich verweise auf die bekannte Anekdote von Omar, der die Alexandrinische Bibliothek zu verbrennen geboten haben soll (es ist fraglich, ob das Gebot in seiner Schroffheit auf ihn zurückgeht): „Entweder enthalten die Bücher den Koran, dann sind sie überflüssig, oder sie enthalten nicht den Koran, dann sind sie schädlich!“

Jesu widerspricht, was die absolute Hoheit des Sittlichen durch äußere Werkgerechtigkeit zu ersetzen sucht. Heidnisch ist endlich alles das, was in Kultus und Kirchenverfassung die Freiheit der Kinder Gottes beschränkt und durch kirchliche Satzungen und Auflagen die Frömmigkeit des Herzens ersetzen will.

Es ist geradezu eine heilige Pflicht der Religionsgeschichte nachzuweisen, was aus den heidnischen, d. i. vorchristlichen Religionssystemen, trotzdem es den Lehren Jesu widerspricht, allmählich in das Christentum eingedrungen ist, und wie es dort wieder zu neuem Leben und zu verderblicher Herrschaft gelangt ist.

3. Ursprüngliches Christentum berührt sich eng mit den Errungenschaften der antiken Kultur.

Gerade wenn manche dieser dem Christentum widerstrebenden Elemente, Lehren und Gebräuche nicht nur in ihrem vorchristlichen Ursprung, sondern in ihrem widerchristlichen, heidnischen Wesen scharf gekennzeichnet sind, tritt die Tatsache in ein helles Licht, daß alle Grundlehren des Christentums in einem nahen Zusammenhange stehen mit dem, was wir als die edelsten Errungenschaften antiker Kultur zu betrachten gewohnt sind und mit Recht als dauerndes Besitztum des menschlichen Geistes betrachten. Ja, vieles von dem, was die dem Christentum vorausgehenden Jahrhunderte auf dem Gebiete der Religion und Philosophie bereits errungen und festgestellt hatten, ist nicht nur mit der jungaufstrebenden christlichen Bewegung in enge Beziehung getreten, sondern ist geradezu der Nährboden gewesen, aus dem die Lehre Jesu erwachsen ist und ihre schönsten Kräfte gezogen hat.[1]

„Diese Kultur spiegelt sich, wenn man genau zusieht, irgendwie fast in jedem Wort und Gleichnis Jesu, wie nicht minder in dem Gang seines Geschickes. Nur hat Jesus für seinen eigenen Beruf all der Hilfsmittel, die diese Kultur ihm darbot, nicht bedurft."

Diese Übereinstimmung zwischen antiker Kultur und Jesu Lehre bietet die sicherste Gewähr dafür, daß es sich beim wahren

---

[1]) „Über die Wege, auf denen das Christentum in die Welt hineinschritt, leuchtet das helle Licht einer Kulturwelt" (v. Soden, Urchristliche Literaturgeschichte S. 1. 70).

Christentum um eine kontinuierliche Weiterentwickelung der edelsten Seiten des religiösen Gemütslebens der antiken Welt handelt.

Die frühesten Kirchenhistoriker legten denn auch überall Wert darauf, hervorzuheben, daß das Christentum in seinen wesentlichen Lehren an die Grundanschauungen antiker Religion und Philosophie anknüpfe. Auch moderne Theologen haben dieses gelegentlich genügend gewürdigt. In dem „Logos spermatikos" von Spieß[1]) sind zu allen wichtigen Stellen des N. T. aus alten Dichtern und Philosophen Parallelstellen gesetzt und damit die Beweise erbracht worden, daß eine große innere Verwandtschaft zwischen der Gedankenwelt beider bestehe.

„Der christliche Gottes- und Offenbarungsbegriff ist nur die Fortführung und edelste Entfaltung der Ideen, welche antike Religion und antike Philosophie hervorgebracht haben."[2]) „Diese haben mit bewundernswerter Energie den Gedanken Gottes als des reinen unendlichen Geistes herausgearbeitet und die Gottverwandtschaft der Menschenseele erkannt." Das haben auch noch manche der späteren Kirchenväter anerkannt, wenn sie z. B. von den Platonikern sagten, sie seien in Wahrheit Christen gewesen, wenn ihnen auch der Name selbst gefehlt habe. Das sah ein Augustin ein, welcher erklärte[3]): „Was jetzt Christentum heißt, war schon bei den Alten dem Wesen nach, und hat von Anbeginn der Menschheit nie gefehlt, bis Christus ins Fleisch einging, nach dem die wahre Religion, die schon da war, die christliche genannt wurde!"

Schon die orphischen Weisen[4]) hatten an die Stelle der Vielgötterei den Einen Gott gesetzt: „Ein und derselbe ist Zeus, Hades, Helios, Dionysos: Ein Gott ist in allem." Die menschliche Seele ist nach ihnen göttlicher Herkunft, der Leib ist ihr Gefängnis und ihr Grab. Der Reinen und der Geheiligten wartet im Jenseits ein seliges Los.

---

[1]) d. i. die bereits in der Heidenwelt zerstreuten Spuren des göttlichen Worts (Jena 1870).

[2]) Soltau, Ursprüngliches Christentum in seiner Bedeutung für die Gegenwart S. 85.

[3]) Retr. 1, 13 res ipsa, quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiqnos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae iam erat, cœpit appellari Christiana.

[4]) Vgl. hierzu und zu dem folgenden: Pfleiderer, Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie S. 5 (Relig.-gesch. Volksbücher III, 1).

Die Einheit des Göttlichen lehrten zahlreiche Philosophen. Xenophanes der Eleat (um 500) setzte den mythischen Göttervorstellungen seinen reinen Gottesgedanken entgegen:

> „Ein Gott ist der größte, so unter Göttern, wie Menschen,
> Nicht an Gestalt den Sterblichen gleich, und nicht an Gedanken."

Gott ist ihm der Eine Geist, „der, der Welt inne wohnend, alles durch Geisteskraft beherrscht". Anaxagoras (450) führte die zweckmäßige Bewegung der Stoffe und die Bewegung des Weltalls auf einen alles lenkenden Geist (νοῦς) zurück. Diese Lehren des Anaxagoras von einer den Dingen innewohnenden Vernunft haben dann Sokrates und vor allem Plato weitergeführt. Plato konstruierte ein organisches Weltgebilde unter dem Gesichtspunkte des vernünftigen Zweckgedankens.

Das in Gott personifizierte Gute war der Urheber des Alls. „So ist die Welt als ein beseeltes und vernünftiges Wesen durch Gottes Vorsehung entstanden, das einziggeborene sichtbare Abbild von dem, was in der unsichtbaren Welt das Vollkommenste ist, d. h. der Idee des Guten."

Noch unmittelbarer mit der christlichen Auffassung verwandt sind manche Aussprüche der späteren Philosophie, welche ja auf Plato fußt, vor allem bei den Stoikern und bei dem Alexandriner Philo, welcher eine geläuterte Vereinigung von platonischer Philosophie und jüdischem Monotheismus herzustellen suchte.

Ähnlich ist es auf dem Gebiet des Sittlichen.[1]) Bei aller Hochhaltung des Eigenartigen, welches gerade Jesu Bergpredigt und die strenge Moral seiner Gleichnisse vom Reiche Gottes bieten, ist doch nicht zu leugnen, daß „alle Hauptlinien der neuen Gestaltung zugleich an das Frühere anknüpfen, die fruchtbare Weiterbildung der ethischen Auffassung der vorchristlichen Systeme der Religion und der Philosophie sind". Die einzelnen Gebote Jesu bis hinauf zu dem höchsten Gebote der Liebe finden sich neben abweichenden Forderungen auch im alten Testament. Das Neue: die Ersetzung der Unzahl von äußeren Gesetzesvorschriften durch eine tiefe Herzensfrömmigkeit, durch die sittliche Persönlichkeit eines von Gott erfüllten Gemütes war doch verwandt mit manchen philosophischen Ideen der Zeitgenossen. „Es entsprach dem allgemeinen Zuge der

---

[1]) Soltau, Ursprüngliches Christentum S. 86.

Zeit," sagt Eucken [1]), „die moralische Aufgabe nicht in das äußere Werk, sondern in die Innerlichkeit der Gesinnung zu setzen." In dieser Unterordnung aller einzelnen Gebote unter das Hauptgebot der Liebe, in der Abstufung der sittlichen Gebote nach ihrem inneren Werte, lag ein Zug des Hellenismus, des Alexandrinismus.

Die Idee der Humanität, welche der unmittelbare Ausfluß einer solchen idealen Sittlichkeit war, fand das Christentum gleichfalls schon in der antiken Kultur vor. Die edelsten Vertreter derselben, stoische wie epikuräische Philosophen, römische Rechtslehrer und menschenfreundliche Gelehrte, wirkten zusammen, um die allgemeinen Menschenrechte zu vertreten, und in ihnen fand das Christentum eine kräftige Unterstützung für seine eigenen humanen Prinzipien.

Ebenso ist es auch mit der Unsterblichkeitslehre. Der Glaube an eine Fortdauer der Seele und an eine sittliche Verantwortlichkeit berühren sich mit den geläutertsten Ideen der alten Philosophen und mit den tiefsten Hoffnungen und Ahnungen, wie sie die verschiedensten Religionssysteme des späteren Altertums ausgesprochen und verkündet haben.

Besonders wichtig ist dabei noch das Eine:

Jesus knüpfte auch darin an die antike Geistesentwickelung an, daß er es unterließ, das Göttliche in bestimmte dogmatische Formeln zu bringen. Er vermied die dogmatischen Spekulationen der Alexandriner, er sprach nicht von einem Logos, nicht von einer Weisheit Gottes, welche z. B. nach Philos Theorien Zwischenmächte zwischen Gott und den Menschen gewesen sein sollten. Er gab keine Glaubenssätze über seine Person, über sein Verhältnis zu Gott, über die Theorie der Erlösung oder die Art der geistigen Fortdauer. Das Gleichnis war der Interpret seines Geisteslebens, wo die theoretische Darlegung nicht ausreichte, nicht das Dogma. Hierin war seine Lehrweise durchaus dem Plato und den Stoikern verwandt.

Natürlich soll mit dieser Anerkennung der geistigen Verwandtschaft zwischen Jesu Lehre und den Höhepunkten antiker Kultur nicht das Eigenartige jener geistigen Bewegung, welche mit Jesu Predigt begann, hinweggedeutelt werden.

Nur ein Tor wird neben diesen vielfachen Beziehungen, welche

---

[1]) Vgl. überhaupt Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker, S. 172. Ziegler, Geschichte der Ethik, II S. 84 ff.

zwischen ursprünglichem Christentum und den Errungenschaften antiker Kultur bestehen, das neue Leben verkennen, welches mit Jesus Christus in die Welt gekommen ist. Er war ja nicht nur ein großer Lehrer, der „gewaltiger lehrte als alle andern", sondern er hatte es verstanden, die Mühseligen und Beladenen, die Zweifelnden und Verzweifelten zu einem neuen religiösen Leben zu erwecken, zu einer unmittelbaren Glaubensgewißheit zu bringen, welche allen Leiden und dem Tode standhielt.

Das hätten keine sittlichen Ermahnungen der alten Priester, keine verständigen Belehrungen der Philosophen, keine Theorien über halb pantheistische, halb rationalistisch-deistische Gottesbegriffe erreichen können.

Nur indem Jesus alle sittlichen Gebote unter die Autorität Gottes gestellt, diesen Gott aber als eine Persönlichkeit erfaßt hatte, welche dem Herzen des Einzelnen nahetreten und ihm Trost und Hülfe sein konnte, war es ihm gelungen, die Seelen für die Ordnungen seines Gottesreiches zu gewinnen und zu begeistern.

Vor dem Licht seiner Unterweisung erschienen die irdischen Ziele umgewertet, alles irdische Leben höheren himmlischen Ordnungen eingefügt.

Die völlige Unterordnung der eigenen Person überall und zu aller Zeit unter diese Gesetze des Gottesreiches waren von einem so gewaltigen Einfluß auf die Umgebung, ja auf die Mitwelt, soweit sie von diesen Lehren und diesem Leben Kunde empfing, daß es allen wie etwas Spontanes, ein vom Himmel gesandtes Gut erschien. Die absolute Negierung aller äußeren Werkgerechtigkeit, die siegreiche Bekämpfung alles Pharisäismus und alles Priesterwesens: diese Ideen waren noch da wirksam, wo selbst die stille Größe von Jesu Gleichnissen nicht mehr die Herzen der Massen bewegte. Da gab es kein Paktieren mit irgendwelchem Epikuräismus, mit Materialismus oder Utilitätsrücksichten.

Das war das absolut Neue und Lebenspendende in Jesu Person und seinem Wirken. Und wenn es gelänge, alle Elemente seiner Lehre aus den Errungenschaften früherer Generationen herzuleiten: die Kraft, welche innerhalb weniger Jahrzehnte die frohe Botschaft von einem solchen Reich Gottes in den Herzen von Hunderttausenden erstehen ließ, kann nicht hinweggedeutelt werden. Sie hat eine bleibende Wirkung behalten eben durch den mächtigen Eindruck des Ursprünglichen, des Göttlichen.

4. Fruchtbare Weiterbildungen des Christentums.

Wenn so anerkannt ist, daß die Anfänge und Vorläufer jener geistigen Bewegung, welche durch Jesu Wirken eine weittragende welthistorische Bedeutung erhalten hat und eine das Völkerleben umgestaltende Kraft geworden ist, weit in die vorchristlichen Jahrhunderte hinaufreichen, so muß doch anderseits zugestanden werden, daß das, was Jesu Lebenswerk und Jesu Lehrtätigkeit erstrebt hat, nicht mit seiner kurzen Lebenszeit abgeschlossen gewesen sein kann. Ein so herrlicher Same mußte vielfältige Frucht tragen. Es mußten sich Organisationen bilden, welche, bei größerer Ausbreitung des Christentums, die zahlreichen Anhänger zusammenhalten, fördern, festhalten konnten. Es konnten manche fruchtbaren Keime, welche in Jesu Lehre lagen, sich erst nach und nach zu voller Blüte entfalten, wenn die Worte des Meisters in Tat und Leben umgesetzt werden sollten.

Derartige fruchtbare Weiterbildungen müssen als solche anerkannt und dürfen nicht als unchristliche oder gar widerchristliche Elemente angesehen werden, auch wenn sie hier und da sich an die in den heidnischen Religionen bestehenden Institutionen anlehnten.

Das Christentum hat die Vorstellungen von einer anderen, einer höheren Weltordnung, welche auch manchen heidnischen Kulten nicht fremd waren, vertieft und wirklichen Ernst damit gemacht, dieses Leben nur als den Anfang, als eine Art Vorbereitung für ein höheres Dasein hinzustellen. Eine Gesinnung, wie Paulus sie — allerdings im Vorgefühl des nahen Todes — Phil. 1, 21 ausspricht: „Sterben ist mein Gewinn“, ist dem Heidentum fremd gewesen. Die philosophische Resignation eines Sokrates bleibt doch um ein Beträchtliches dahinter zurück.

Es wird daher gestattet sein, alle jene christlichen Neubildungen, welche auf diesem Grunde erwachsen sind, als vollberechtigte Entfaltungen christlichen Sinnes und christlichen Wandels anzuerkennen. So vor allem die Institutionen weltabgewandten, weltverleugnenden Sinnes, welche innerhalb der Christenheit entstanden sind.

Es lag dem Geiste Christi zwar fern, die Ehelosigkeit als etwas Erstrebenswertes hinzustellen. Auch den äußeren Freuden des

Lebens war Jesus nicht abhold gewesen. Er verkehrte gerne im Kreise der Frohen. Weder die Hochzeit zu Kana[1]) noch das Mahl im Hause des Simon werden unhistorisch sein.

Aber als er gekreuzigt war, als seine Anhänger Hohn und Haß, Bestrafung und Verfolgung erlitten, als sie sich in ihrem Leid mit der tröstlichen Hoffnung auf eine baldige Wiederkehr des Messias in den Wolken des Himmels aufzurichten suchten, da war es nur erklärlich, ja nur die einfache Konsequenz dieser nach dem Himmel orientierten Gesinnung, daß sie manchen Freuden der Welt entsagten, die Sorge um manches Irdische gering achteten, selbst die Ehelosigkeit anpriesen. Es waren das nicht lediglich fremdartige Dinge, welche ins Christentum etwa von Essenern und Therapeuten, vom strengen Judentum entlehnt, oder aus heidnischen Mysterienkulten eingedrungen waren, wenn die Christen ein nüchternes Leben der Entsagung führten, wenn sie fasteten, beteten und eine strenge kirchliche Zucht ausübten.

Dem obersten Gebot brüderlicher Liebe sind alle jene Ordnungen entsprossen, durch welche sich das christliche Gemeindeleben auszeichnete. Es entsprach so recht dem Geiste Jesu, auch wenn er selbst noch nicht Anordnungen über die Gemeindeorganisation getroffen hatte, daß Diakonen die Verteilung der Liebesgaben an die Armen in die Hand nahmen, daß fromme Witwen die Kranken pflegten und die Leidenden trösteten. Nicht einen Kommunismus, wie er nirgends bei den ältesten Christengemeinden geherrscht hat,[2]) wohl aber eine derartige freigebige Mildtätigkeit und Armenpflege mußte die Lehre Jesu erzeugen, wenn sie auf das Leben größerer Christengemeinden angewandt wurde.

Alle solche Weiterbildungen innerhalb des Christentums sind gewiß nicht als heidnische Abwege anzusehen, auch wenn sie in

---

[1]) Die Erzählung war allerdings ursprünglich eine Allegorie, welche aber, wie manche Gleichnisse und Allegorien, welche von Jesu berichten, an wirkliche Ereignisse aus seinem Leben anknüpfen. So z. B. die Versuchungsgeschichte u. a. m.

[2]) Von einem solchen sprechen einige Verse, welche der letzte Bearbeiter der Apostelgeschichte diesen Schriften eingefügt hat. Das Original der übertriebenen Darstellungen 2, 44 und 4, 32 ist 4, 34. Die Tat des Barnabas (4, 36) wird dort als eine mehr vereinzelte hochherzige Handlung hervorgehoben; wenn sie die Regel gebildet hätte (wie es wohl 4, 34 erscheint), so hätte sie nicht besonders betont zu werden brauchen.

manchen Äußerlichkeiten Verwandtschaft mit den Einrichtungen nichtchristlicher Kreise verraten.

Solange derartige Dinge noch nicht durch fremdartige dogmatische Fiktionen begründet wurden und so die reineren Auffassungen Jesu von Gott und himmlischem Dasein verdrängten, wird man in solchen Weiterbildungen keine wesentlichen Trübungen der Lehre Jesu zu sehen haben. Im Gegenteil, es sind gewissermaßen urkundliche Zeugnisse dafür, mit welcher Kraft der himmlische Sinn und die Glaubenstreue jener alten Christengemeinden zum Ausdruck gekommen sind, Zeugnisse jener überirdischen Kräfte, welche sich schließlich auch das Irdische untertan gemacht haben.

5. Die daraus sich ergebenden Aufgaben.

Damit sind der folgenden Untersuchung bestimmte Aufgaben, zugleich aber auch bestimmte Grenzen gestellt.

Auszugehen ist bei der Bestimmung dessen, was christlich, was heidnisch ist, von dem ursprünglichen Christentum, wie es in den synoptischen Evangelien und den Briefen des Paulus deutlich zum Ausdruck gekommen ist, und wie es auf Grund dieser bedeutsamen Quellen[1]) bereits weithin bis in die Reihen der strengkirchlichen Theologen als Lehre Jesu anerkannt worden ist.

Aber die Erörterung hat nicht bei dem ursprünglichen Christentum stehen zu bleiben, sondern hat vielmehr alles das hervorzuheben, was das Wesen des Christentums ausmacht, was sich im Laufe der Zeit aus diesem Wesentlichen im Christentum entfaltet und als fruchtbare Weiterbildung ausgewiesen hat. Die ewigen und unvergänglichen Seiten berühren sich mit den religiösen und philosophischen Errungenschaften antiker Kultur und haben anderseits unter dem segensreichen Einfluß antiker Kultur die herrlichsten neuen Blüten hervorgebracht, teils in Verbindung mit ihr, teils allerdings im geistigen Wettkampfe mit manchen, den christlichen Prinzipien widerstrebenden Anschauungen.

Wenn aber auf der einen Seite anerkannt wird, wie vieles das Christentum, namentlich bei seiner Ausbreitung und Weiter-

[1]) Bedeutsam natürlich nach Eliminierung einiger späterer Zutaten und Interpolationen. Vergl. oben S. 13 und mein Buch: Unsere Evangelien, ihre Quellen und Quellenwert S. 96f.

entwicklung innerhalb der kulturell hochentwickelten Umgebung, diesem Einfluß verdankt, tritt anderseits um so gebieterischer die Pflicht in den Vordergrund, sorgfältig alles das auszuscheiden oder wenigstens zu kennzeichnen, was den heidnischen Einflüssen entnommen, nicht nur der ursprünglichen Lehre Jesu, sondern dem Wesen alles Christentums widerspricht. Ein Rückfall in ein solches Heidentum, eine volle Verleugnung der von Jesu gelehrten Wahrheiten darf schon theoretisch nicht geduldet werden.

Wenn es sich aber herausstellen sollte, daß die christlichen Kirchen schon nach Verlauf weniger Jahrhunderte gerade auf diese dem antiken Heidentum entnommenen Vorstellungen und Gebräuche das Hauptgewicht gelegt, daß sie gerade das als das Wesentliche im Christentum ausgegeben haben, was der Lehre Jesu widerspricht, so hat diese zunächst historische Erkenntnis auch noch eine weit über die wissenschaftlichen Forschungen hinausgehende praktische Bedeutung.

Dieser Nachweis kann und wird gelingen, wenn er sich an die historisch feststehenden Tatsachen hält. Es sind nicht Hypothesen, welche hier vorgetragen werden, sondern — wenn auch noch manches der allgemeinen Anerkennung entbehrt — historische Tatsachen.

Es möge hier ein Bild gestattet sein, welches die Aufgabe in wenigen Umrissen zu kennzeichnen imstande ist.

Unser heutiges Kirchenchristentum ist einem alten Heiligengemälde vergleichbar, welches schon seit Jahrhunderten durch seinen religiösen Gehalt, durch seine künstlerische Vollendung und die Pracht seiner Farben die Bewunderung und Verehrung der Beschauer erregt hatte, im Laufe der Zeit aber vielfältig durch Alter und andere Umstände schadhaft geworden war. Die wenigsten, welche es heutzutage anschauen, ahnen etwas von seinem Kunstwert. Die Farben sind verblaßt oder durch Restaurierung ihrer ursprünglichen Schöne beraubt. Für die tiefinnerliche Herzensfrömmigkeit des alten Meisters ist den modernen Beschauern das Verständnis abhanden gekommen. Statt dessen staunen sie den blanken Firnis, die neuaufgetragenen Farben, den prunkvollen Rahmen, die Kerzen, welche vor demselben aufgestellt sind, an und wenden ihre andächtige Bewunderung derartigen Äußerlichkeiten zu.

Schwer hält es in solchen Fällen, den verirrten Geschmack wieder auf bessere Bahnen zu lenken. Fast unmöglich wird es, wenn selbst Kenner das am meisten anstaunen, was moderne Zu-

tat ist. Nur wenn die Geister energisch aufgerüttelt und aus ihrem Autoritätsglauben aufgeschreckt werden, ist es möglich, die große Masse der Beschauer wieder zu dem Urbild der Frömmigkeit und Heiligkeit zurückzuführen und sie zu einem wahren künstlerischen Verständnis zu bringen.

Dieses Bild wird deutlicher als viele Worte die Ziele der folgenden Untersuchung klarlegen. Die christliche Religion ist das Heiligenbild, das unter dem Einflusse der Zeiten vielfache Einbuße erlitten hat. Die Farben sind teils verblaßt, teils ungeschickt erneuert. Der glänzende Firnis und die prächtige Umrahmung haben vielfältig die Aufmerksamkeit von dem Bilde selbst abgelenkt.

Da ist es zunächst eine Forderung wissenschaftlicher Wahrheit, das festzustellen, was ursprünglich und wertvoll, was fremdartige und fehlerhafte Ergänzung ist. Nachdem dieses aber geschehen ist, muß das Bestreben aller Freunde — hier der Wahrheit wie dort der Kunst — dahin gehen, das Fehlerhafte auszumerzen, das dem Geiste des Kunstwerks Widerstrebende zu beseitigen.

Kurz, es muß mit der heuchlerischen Anbetung dessen ein Ende haben, was gar keinen inneren Wert besitzt.

Wer den ganzen Unterschied erfaßt, welcher zwischen Bild und Wirklichkeit, zwischen theoretischem Erkennen und praktischer Ausbreitung der Wahrheit besteht, wird die Schwere der Aufgabe erkennen.

Aber es handelt sich hier auch um eins der höchsten Güter der Menschheit: um die Einsicht in die wahre Religion Jesu Christi, welche die absolute Wahrheit auf religiösem Gebiet enthält und das wahre Heil der Menschheit zu bieten vermag. Denn wie Goethe sagt[1]): „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will: über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen.“

---

[1]) Goethe an Eckermann III S. 264. Vergl. Hellwald, Kulturgeschichte, 4. Aufl. II, 405 f.

II. Besonderer Teil.

Das Heidentum innerhalb der altchristlichen Kirche.

1. Die falsche Wertschätzung des alten Testaments.

Der Dogmatismus.

In dem berühmten Schlußgleichnis des 1. Evangeliums (25, 31 f.) gibt Jesus in unzweideutiger Weise die Normen an, nach welchen ein göttliches Urteil über Wert und Unwert der Menschen, über Seligkeit und Verdammnis erfolgen solle.

Nur die Erfüllung des „höchsten Gebotes", der selbstlosen Nächstenliebe (vgl. Marc. 12, 28 f.), bedingt den Wert des Menschen. „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan." Nach diesem Kriterium Jesu werden die einen in das Reich Gottes, zum ewigen Leben berufen, die anderen in die ewige Pein verbannt.

Das großartige Bild ist auch dem Einfältigsten verständlich. Es leidet keine Mißdeutung.

Und dennoch hat die ganze christliche Kirche schon früh und bis auf den heutigen Tag die Entscheidung über Wert und Unwert, über Seligkeit und Verdammnis des einzelnen Christen nicht nach diesem Grundsatz abgegeben, sondern nach dem Glauben, also nach der Beschaffenheit der religiösen Erkenntnis, nicht des religiösen Wollens und Handelns.

Es kann hier weder eine Definition des Wortes Glauben gegeben, noch eine Erörterung über die Beziehung, in welcher die Werke christlicher Liebestätigkeit zu ihm stehen, eingegangen werden. Der Gegensatz zwischen Jesu höchstem Gebot und der Kirchenlehre ist klar und leidet keine Vertuschung durch allerlei theologische Spitzfindigkeiten.

Wohl aber ist es von großer theoretischer und praktischer Bedeutung festzustellen, seit wann und durch welche Einflüsse diese Umwertung des Christentums stattgefunden hat.

Wie ist der Dogmatismus, d. h. die Beurteilung des Christen nach dem Maße seiner kirchlichen Rechtgläubigkeit aufgekommen und im Christentum zur Herrschaft gelangt?

Wie verschieden auch immer die Auffassungen sein mögen, welche über das Wesen des Christentums und seine ursprüngliche Gestalt bestehen: das Eine wird nicht bestritten werden können, daß es trotz aller Anlehnung an die bestehenden religiösen Vorstellungen des Judentums einen völligen Bruch mit dem offiziellen Gottesdienste und den Vorschriften des Alten Testaments, welche jenes Grundlage waren, nicht nur hergestellt, sondern auch beabsichtigt hat.

Das Ritualgesetz der mosaischen Bücher und der an ihre Satzungen sich anschließenden pharisäischen Vorschriften forderte peinliche Beobachtung der Sabbathsruhe und der Fastengebote.

Jesus beseitigte sie zwar nicht prinzipiell, ordnete aber ihre Beachtung durchaus den von ihm verkündeten sittlichen Forderungen unter: „Des Menschen Sohn ist ein Herr auch des Fastens und des Sabbaths“ (Marc. 2, 28. 2, 16—20). Gegenüber den zahlreichen Satzungen, welche Waschungen vorschrieben, gegenüber den äußerlichen Reinigungs- und Speisegeboten verlangte Jesus eine innerliche Läuterung: „Ihr Pharisäer verlasset Gottes Gebot und haltet der Menschen Satzungen“ (Marc. 7, 8).

Gegen alle die Hunderte von Geboten, welche die Hauptsache, die sittliche Umgestaltung des Herzens, als nebensächlich erscheinen ließen, wandte sich Jesus mit der größten Schärfe.

Wer die Wechsler aus dem Tempel trieb und die Verkäufer von Opfertieren hinausstieß, der hat offenbar gerade hierin einen völligen Bruch mit dem Judentum angestrebt.

Mit der Autorität des „Menschensohnes“, des Verkünders des nahen Gottesreiches, welcher eine souveräne Gewalt über die mosaische Gesetzgebung hatte, stellte er die Ordnungen seines Reiches den Grundgesetzen des jüdischen Gottesdienstes gegenüber. Was Moses fordert, wird durch ein vernichtendes „Ich aber sage euch“ beseitigt (Matth. 5, 21 f.).

Trotz alledem ist sehr bald und stetig zunehmend innerhalb der Christenheit die Autorität dieser mosaischen Gesetzgebung

wieder gewachsen, und bald erhielt das Alte Testament auch in der Christenheit ein gleiches, ja zum Teil ein höheres Ansehen als die Worte Jesu.

Es ist recht eigentlich ein Krebsschaden für alles wahre Christentum geworden, daß eine solche Anschauung wieder zur Herrschaft gekommen ist.

Zur Verteidigung und zur Beschönigung einer solchen widerchristlichen Auffassung wird in erster Linie auf Jesu Wertschätzung des Alten Testaments hingewiesen.

Wenn nach Jesu Tode die Mitglieder seiner Familie und mehrere der ihm nahestehenden Jünger in ihrer Hochschätzung des Alten Testaments so weit gingen, daß sie im Widerspruch zu den entscheidendsten Lehren Jesu mit einer an Eigensinn grenzenden Festigkeit viele Gebote des mosaischen und damit jenes engherzigen Ritualgesetzes hochhielten, so muß, meint man, Jesus selbst durch seine Verehrung der den Juden heiligen Schriften Anlaß dazu gegeben haben. Und in der Tat ist dem so, nur nicht in dem Grade und in der Weise, wie es die alten Judenchristen angenommen haben und die Rechtgläubigen heutzutage vertreten.

Jeder Mensch, auch der vielseitigste und wissenschaftlich hochstehendste, ist abhängig von der Weltanschauung seines Zeitalters. Mit tausend Fäden ist sein Denken und Fühlen mit dem Wissen und Empfinden seiner Zeitgenossen verknüpft.

Im besonderen sollte es eigentlich selbstverständlich sein, daß jeder Mensch, auch der weitsichtigste Forscher und Lehrer nicht ausgenommen, in allen naturwissenschaftlichen und historischen Kenntnissen durchaus gebunden ist an diejenigen, welche zu seiner Zeit verbreitet, in seiner Umgebung geltend waren.

Leider ist aber alles, was sonst im Leben für ausgemacht gelten kann, nicht selbstverständlich, sobald es sich um theologische Dinge, um heilige Persönlichkeiten und dogmatische Fragen handelt.

Hier wird für Jesus und manche biblische Größen alsbald eine Ausnahmestellung angenommen. Und doch ist es eine Abgeschmacktheit, wenn sogenannte „gläubige Christen“ verlangen, daß die Äußerungen der Religionsstifter auch in allen Äußerlichkeiten eine absolute Geltung haben sollen.

Es wäre absurd, wenn man es als einen Mangel in Jesu Bildung feststellen wollte, daß er keine Kunde von den physikalischen

Gesetzen der Elektrizität und der mechanischen Wärmetheorie besessen hätte (vgl. meine Schrift: Hat Jesus Wunder getan? S. 92f.). Und es ist nicht minder absurd, wenn man von ihm eine Kenntnis des Kopernikanischen Weltsystems oder von dem Newtonschen Gesetz der Schwerkraft verlangen würde. Jesus kann keine andere Auffassung über die Entstehung der Welt oder über die Geltung der Naturgesetze gehabt haben, als wie sie seine Zeitgenossen, die Durchschnittsmenschen in Palästina vor 1900 Jahren besessen haben.

Wie alle Juden, war auch für Jesus „die Schrift", d. h. eine Sammlung der Bücher, welche im wesentlichen unserem heutigen Kanon des Alten Testaments entspricht, eine Autorität ersten Ranges.[1] „Es steht geschrieben!" Mit diesen Worten weist Jesus alle Angriffe gegen seine Lehre zurück. Die Erzählungen von der Schöpfung der Welt (vgl. Matth. 19, 2f.) und von der Sintflut (Matth. 24, 37f.) standen ihm fest. Über das freie Wirken einer göttlichen Allmacht hatte er die gleichen absoluten Anschauungen, wie sie ihm die dichterischen Phantasien des Psalmisten darboten.

Es erscheint ihm nicht wunderbar, daß Gott imstande ist, direkt in das Walten der Natur einzugreifen (Luc. 12, 6) und den Fallgesetzen Einhalt zu gebieten. Dem entsprechend redet Jesus selbstverständlich vom Sonnenaufgang und Untergang (Matth. 8, 11, 24, 27) so, daß man erkennt, wie er eine Bewegung der Sonne annimmt. Jesus hielt das Senfkorn für das kleinste aller Körner, was es nicht ist (Marc. 4, 31).

Jesu Vorstellung von der örtlichen Lage von Himmel, Hölle und Erde ist durchaus die des Alten Testaments. Jesus nimmt z. B. das Paradies als den Ort der Gemeinschaft mit Gott an (Luc. 23, 43). Auch Jesus hält den Satan für einen Lügner und Mörder „von Anfang an" (Joh. 8, 44). Dagegen wird, nach seiner Anschauung, wer jetzt selig abscheidet, mit „Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen" (Math. 8, 11), „in Abrahams Schoß sein" (Luc. 16, 22f.). Selbstverständlich teilte Jesus weiter auch die historischen Kenntnisse seiner Volks- und Zeitgenossen und entnahm sie wie diese aus den heiligen Schriften seines Volkes.

Es ist gewiß, daß er Abraham, „so wie ihn das Alte Testament schildert, nach seinen Hauptzügen als wirklich existierend annahm".

---

[1]) Vgl. hierzu und zu dem Folgenden Meinholds Schrift „Jesus und das alte Testament" (Freiburg 1896).

Manche sagenhaften Züge aus der Geschichte der Patriarchen, vor allem aber zahlreiche Einzelheiten über die Tätigkeit von Mose, hat Jesus gerade so angenommen, wie sie in den Büchern Mose erzählt werden. Dasselbe gilt von der Geschichte der Könige. Jesus hat die in den historischen Büchern des Alten Testaments überlieferten Nachrichten für durchaus geschichtlich gehalten. Er operiert mit den Einzelheiten jener Berichte so, als ob gar kein Zweifel an ihrer Richtigkeit aufkommen könnte. „In allen diesen Dingen stand Jesus ganz auf dem Boden seiner Zeit".

Wenn dem aber so ist, so ist damit auch ein Urteil gewonnen über den Wert, welchen er der Tradition der heiligen Schrift beigelegt hat. Er hatte eine hohe Meinung von dem Werte und der Glaubwürdigkeit aller ihrer Überlieferungen. Die Authentie des Buches Jona wie die Annahme, daß der alte Prophet Daniel der Urheber jenes prophetischen Buches der Diadochenzeit sei, standen für Jesus fest.

Noch bedenklicher für den beschränkt-kirchlichen Standpunkt, welchen Jesus zu vertreten scheint, muß der Umstand angesehen werden, daß auch eine Fülle von religiösen Vorstellungen des A. T. zum geistigen Eigentum Jesu geworden sind. Und doch ist dieses unleugbar der Fall. Die kindlich poetischen Anschauungen des Psalmisten über Gott und Welt, über Himmel und Hölle sind dieselben, welche sich in Jesu Reden und Gleichnissen vorfinden.

Das Zeitalter Jesu glaubte an den Teufel und an eine ungezählte Schar von dämonischen Geistern. Jede Hemmung des menschlichen Daseins, Besessenheit, Stummsein, Blindheit geht von solchen bösen Geistern aus. Auf sie geht nach dem A. T. das ungerechte Gericht auf Erden, die Bedrückung des Armen und Elenden zurück.

Diesen bösen Mächten steht auch nach Jesu Ansicht die Schar von guten Engeln gegenüber, die für Gottes Sache und für die Frommen eintritt.

In allen diesen Fragen ist Jesus durchaus ein Kind seiner Zeit. Treffend hat Meinhold demnach hervorgehoben, es müsse festgehalten werden, daß Jesus in solchen Dingen nicht bloß geirrt habe, sondern auch habe irren müssen, wenn er seinen Heilandsberuf erfüllen wollte.

Wenn Christus auf seine Zeitgenossen bedeutsam einwirken wollte, mußte er auf dem Boden seiner Zeit stehen, mußte aramäisch

sprechen, mußte die äußere Stellung zum Alten Testament übernehmen. Erst von hieraus konnte er das Neue bieten, „welches das Alte abtun sollte“.

Jesus hat in diesem allen unzweifelhaft geirrt, aber er hat in diesen Irrtümern nur die Anschauungen seiner Zeitgenossen wiedergegeben. Ist er darum in seinem religiösen Lebenswerk auf die gleiche Stufe zu stellen mit seinen Zeitgenossen? Und hat er nicht trotzdem und alledem ewigbleibende Wahrheiten ausgesprochen? Das kann nur der leugnen, welcher wie ein Rabbiner den Wert der Wahrheiten, welche Jesus ausgesprochen hat, nur nach ihrer Übereinstimmung mit dem Buchstaben des A. T. abmißt!

Das Eigentümliche in Jesu Lehre, in Jesu Lebenswerk und Lebensweise, ist gerade das, was dem Alten Testament widerspricht. In allen historischen und philosophischen Vorstellungen war Jesus ein Kind seines Volkes und seiner Zeit, folglich abhängig von den Anschauungen der jüdischen Schriften. Gerade in dem aber, was er Eigenartiges auf religiösem Gebiete geschaffen hat, brach er mit dem Autoritätsglauben und stellte seine Lehre in klaren Gegensatz zu der Lehre des Alten Testaments. Jesu war die heilige Schrift „nicht gleich Gottes Wort“, wie sie es seinen Zeitgenossen war. „Er stand über dem Alten Testament wie der Prophet, wie jeder Prophet über dem geschriebenen Gesetz, dem geschriebenen Wort, und das ist es, was das ganze fromme Volk an ihm ärgerte, daß man ihn aus Frömmigkeit und Eifer um Gott ans Kreuz schlug“.

Nichts ist daher dem Wesen des ursprünglichen Christentums, der Lehre Jesu wie der seiner wichtigsten Jünger im apostolischen Zeitalter fremder, als die Heilighaltung des Buchstabens der Schrift und die Wertschätzung einer wörtlichen Inspiration. Die ältesten Christen waren zwar als gute Israeliten in der Anschauung aufgewachsen und groß geworden, daß das Gesetz überaus wertvoll für das jüdische Volk sei und die Norm für sein Verhalten bilden solle. Aber schon die Reden Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, welche doch die hervorragendsten Vertreter der Gesetzesgerechtigkeit waren, mußte sie hierin irre machen (Matth. 23), nicht minder, wenn Jesus den reuigen Sünder höher stellte als den Pharisäer, der mehr als alle anderen die Gebote Mose beobachtet hatte. Vor allem aber mußte sie die Erklärung Jesu, daß er gekommen sei, um das Gesetz zu erfüllen, an die Stelle des Buch-

stabens des Gesetzes ein neues ideales Sittengesetz zu stellen (Matth. 5, 17. 20), über Jesu Stellung zur Tradition des A. T. hinreichend aufklären.

Als treuer Sohn seines Volkes hatte auch Jesus vielleicht anfänglich die Gesetzesvorschriften desselben gehalten. Ebenso sicher aber ist, daß, wie wir sahen, Jesus in erster Linie gegen den Buchstaben dieses Gesetzes, gegen das Ritualgesetz als solches, angekämpft hat.

Mit Recht ist ja auch oft hervorgehoben worden, daß er hierin bis zu einem gewissen Grade sogar unter den Pharisäern Vorgänger hatte. Der Rabbi Hillel hatte den 613 kleinen Geboten des Pentateuchs das „große Gebot der Liebe" gegenübergestellt. Noch mehr waren die Propheten hierin Vorbilder Jesu. Sie hatten oft genug den Wert des sittlichen Tuns höher gestellt als die Beachtung der äußeren Vorschriften: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" sagt Jesus bei Matth. 9, 13 und 12, 7 nach Hosea 6, 6.

Wie ist es nun aber zu erklären, trotz dieser souveränen Stellung Jesu zu und über dem Gesetz, daß doch schon früh und in immer steigendem Maße die Autorität der Tradition des A. T. für ein Hauptfundament des Christentums angesehen worden ist?

In erster Linie kommt hier zunächst Paulus in Betracht.

Fast sollte es überflüssig erscheinen, bei einem Paulus das gleiche zu zeigen, daß er die Autorität des Gesetzes nicht mehr anerkannt habe, da ja nach ihm „die Liebe des Gesetzes Erfüllung sein sollte" (Röm. 13, 10) und er einen erbitterten Kampf gegen das gesetzestreue Judenchristentum geführt hat. Gleichwohl ist Paulus, der feurige Eiferer gegen alle Gerechtigkeit aus dem Gesetz, gerade derjenige gewesen, welcher indirekt die Autorität der Schriften des alten Bundes mehr begründet als erschüttert hat, und es ist daher notwendig, etwas näher auf seinen besonderen dogmatischen Standpunkt einzugehen.

Während Jesus an die Stelle des geschriebenen Gesetzes die Ordnungen des Reiches Gottes setzte, in einem Kollisionsfall die letzteren über das erstere stellte, sucht Paulus in seiner eigenartigen paradoxen Weise, welche ein Ausfluß seiner pharisäischen Erziehung war, die Nichtigkeit des Gesetzes für die Seligkeit aus dem Buchstaben des Gesetzes herzuleiten. Ganz klar spricht das z. B. Röm. 3, 21 aus: „Nun aber ist ohne Zutun des Gesetzes die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, geoffenbaret und bezeuget durch das

Gesetz und die Propheten". Nur daß Paulus nach der Art der alexandrinischen Philosophen dem Buchstaben des Gesetzes oft einen tieferen, einen allegorischen Sinn unterlegte und mit einer nicht skrupulösen Interpretationskunst aus den Worten der Schrift herleitete, was das religiöse Leben in ihm für wertvoll und göttlich anerkannt hatte. Denn zweifellos stellte auch er die Autorität seines religiösen Glaubenslebens weit höher, als jeden Buchstabenglauben. In diesem Sinne ruft er ja aus (Röm. 8, 2): „Das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christo Jesu, hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes!"

Trotzdem er nun aber mit der ganzen Kraft seines reichen Geistes durch die Worte des Gesetzes das Gesetz selbst zu entkräften suchte und dieses Kampfes zweischneidiger Waffe sich bediente, um dem gesetzesfreien Christentum zum Siege zu verhelfen, vor allem um selbst die verstocktesten Judenchristen zu überzeugen, blieb doch als Endresultat für seine Nachfolger die Voraussetzung bestehen, daß der Wortlaut des A. T. höheren, göttlichen Ursprungs sei. Ja, hierauf führte noch eine zweite paulinische Grundanschauung hin: seine besondere Überzeugung von der Bedeutung des Wortes Glaube.

Es ist die Grundlehre des Paulus, welche er im Römerbrief so ausführlich zu erweisen sucht, daß der Mensch nicht durch des Gesetzes Werke, sondern allein durch den Glauben gerecht werde (Röm. 3, 22f.).

Dieser Glaube nun ist bei Paulus zunächst das feste Vertrauen auf den durch Christi Tod und Auferstehung durchgeführten Versöhnungsratschluß Gottes und damit insbesondere auch die Gewißheit, daß Christus uns mit Gott versöhnt habe. Während nun aber der Glaube streng genommen nur die feste Annahme dieses Evangeliums ist, wird dieses Wort von ihm bald in übertragenem Sinn auch für das gesamte aus dieser Heilsüberzeugung gewonnene Leben gebraucht. Denn alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist nach Paulus Sünde, es muß daher alles, was aus dem Glauben kommt, Gott gefallen.

Was aber gehört zu diesem Glauben, der diese volle Heilsüberzeugung enthält?

Das Problem des leidenden und gekreuzigten Messias erfüllte nach dem Tode Jesu aller Herzen (Luc. 24, 26f. Apostelgesch. 3, 18f.). Für die Jünger Jesu war, wo nicht der einzige, so doch der

wichtigste Trost, welchen sie bei dieser Lebensfrage des Christentums finden konnten, das Forschen in der Schrift, das Aufsuchen von wirklichen oder vermeintlichen Weissagungen des Alten Testaments, welche diesen leidenden Messias vorherverkündet und damit den später rätselhaften Ratschluß Gottes einigermaßen verständlich gemacht hatten. Was Lucas 24, 26—27 und 24, 45—46 berichtet, gibt den Schlüssel zu allen diesen Bemühungen, aus dem A. T. Aufklärung zu gewinnen für das, was man erlebt hatte und doch nicht recht begreifen konnte: „Gott hat das“ — so erkannte man nach Apostelgeschichte 3, 18 — „was er durch den Mund aller seiner Propheten zuvor verkündigt hat, wie Christus leiden mußte, also erfüllt“. Damit war ein festes Fundament für den Christenglauben jener Zeit gelegt.

Es ist bekannt, wie man auf Grund einer solchen Voraussetzung alle historischen Einzelheiten des Lebens Jesu „aus der Schrift“ herzuleiten, aus ihr zu deuten und sie in ihrem tieferen Inhalt zu erfassen gesucht hat. Keine noch so unbedeutende Einzelheit der evangelischen Geschichte gab es — man denke z. B. an Judas' Ende Apostelgeschichte 1, 16 — die nicht „aus der Schrift“ begründet werden konnte und begründet worden wäre!

Bald ging man bekanntlich noch einen Schritt weiter. Die Versuche, das Geschehene aus dem A. T. herzuleiten, führten naturgemäß fast unmerklich dazu, die Einzelheiten der Heilsgeschichte nach den „Weissagungen“ des A. T. umzuformen. So wurde die Verklärungsszene (Mc. 9, 1), an sich ein ganz natürlicher Vorgang,[1]) nach dem Vorbilde von 2. Mose 34, 30f. ausgestaltet. Die beiden Speisungen sind nach dem Muster von 2. Mose 16 und 4. Mose 11 gebildet. Die 40 Tage und 40 Nächte, welche Jesus in der Wüste fastend zugebracht haben soll (Matth. 4, 2), sind aus dem Bericht 2. Mose 34, 28 in die evangelische Geschichte eingesetzt worden.

Dieses Verfahren war anfänglich mehr naiver Art. Man erzählte Vorgänge in der Form von verwandten alttestamentlichen Vorfällen. Theologische Verwendung alttestamentlicher Beispiele

[1]) Jesus war mit den drei Jüngern auf einen hohen Berg gestiegen. Seine Jünger wußten erst viel später (Marc. 9, 9, Luc. 9, 36) von einer Vision oder einem Traumgesicht (Marc. 9, 6, Luc. 9, 32) zu erzählen, wonach Moses und Elias erschienen seien. Sie erzählten erst davon, „als des Menschen Sohn auferstanden war von den Toten“ (Marc. 9, 9).

und Ereignisse, wie z. B. die Ausführungen des Paulus 2. Kor. 3, 7f., welchen der Text von 2. Mose 34, 30f. zugrunde liegt, boten einzelne Züge zu der genannten Ausschmückung der Verklärungsgeschichte in der Weise, daß diese zu einem Gegenstück jenes mosaischen Erlebnisses wurde. Erst allmählich ging diese naive Herübernahme alttestamentlicher Motive in mehr bewußte Anlehnung an die alttestamentlichen Berichte über. Man erzählte, wo man nicht mehr wußte, wie etwas geschehen war, so wie es sich hätte ereignen können oder vielmehr hätte ereignen sollen, bis dann endlich die absichtliche Erfindung neuer Vorgänge, welche den offenkundigsten Tatsachen widersprachen, den abgerissenen Faden der geschichtlichen Überlieferung auf Grund von willkürlich gedeuteten Aussagen der Propheten weiterspann. Natürlich nicht um zu täuschen oder um zu fälschen, sondern aus theologischer Gewissenhaftigkeit und Klügelei, oder um den Glauben an „die Schrift" zu stärken. Für diese letztere Art der Wertschätzung des alttestamentlichen Buchstabens ist der letzte Bearbeiter[1]) des 1. Evangeliums ein trefflicher Zeuge, ja er sucht die Geschichte selbst auf Grund der biblischen Worte zu korrigieren.

Das Verfahren dieses Schriftstellers und anderer aus dem 2. Jahrhundert steht schon vollständig unter dem Banne des Glaubens an eine wörtliche Offenbarung des Alten Testaments und trägt seinerseits wieder kräftiglich dazu bei, diesen Aberglauben an ein göttliches Diktieren von Weissagungen zu bestärken. Man ist dabei oft im Zweifel, ob man den Glauben an die göttliche Weissagung oder die mehr volkstümliche absichtslose Nachbildung der Tradition nach den alttestamentlichen Vorstellungen als das Frühere ansehen soll. Meist ist hier wohl jenes der Fall, so u. a. bei den zwei Eseln, auf welchen Jesus seinen Einzug gehalten haben soll (Matth. 21, 5), oder bei den 30 Silberlingen, welche der Evangelist Matthäus aus dem Prophetenwort erschlossen hat.

Sowohl für die dogmatische Befestigung der paulinischen Rechtfertigungslehre, wie für die Verbreitung der Anschauung, daß alle Heilstatsachen bereits von Gott vorausgewußt und in den Schriften des A. T. angedeutet seien, bot der Glaube an die Bedeutsamkeit

[1]) Es ist zu unterscheiden zwischen dem um 75 geschriebenen ersten Evangelium und den Zusätzen einer späteren Bearbeitung (bald nach 110). Vgl. Soltau „Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert", vom Standpunkt des Historikers aus betrachtet (1901) S. 77f.

der wörtlichen Inspiration eine wichtige Handhabe. Und so ist es denn ganz erklärlich, daß die Deduktionen des Hebräerbriefes, welcher etwa ein Menschenalter später (um 80) geschrieben ist, schon in ganz anderer Weise, als die echten Briefe Pauli, diese Voraussetzung vertreten. Der dort befolgten Theorie zufolge ist die strengste Fassung der Schrift als inspiriert eigen, wie sie die Voraussetzung der philonischen Philosophie bildet. Während Paulus doch noch Interesse für einzelne Verfasser der Schriften (Moses, Jesaia, David) zeigt, finden wir im Hebräerbrief (z. B. 2, 6; 4, 4) jene unbestimmte Zitationsweise, welche „das menschliche Organ hinter dem göttlichen Subjekt zurücktreten läßt.“

Bekanntlich hat nicht nur auf den Hebräerbrief, sondern auch auf die übrigen nachpaulinischen Schriften der Alexandrinismus, d. h. die in Alexandria entwickelte Philosophie, sowie das von ihr abhängige Judentum großen Einfluß ausgeübt. Im Evangelium Johannes sind direkt Anschauungen der alexandrinischen jüdischen Philosophen maßgebend gewesen.

Je allseitiger aber diese Theorien des Alexandrinismus anerkannt wurden, um so mehr wuchs die Überzeugung von der Bedeutung der wörtlichen Inspiration der heiligen Schriften.

Zwei andere Umstände trugen noch weiter zur Verbreitung der gleichen Anschauungen in besonderem Maße bei.

Die für die christliche Mission in Betracht kommenden Kreise waren entweder Juden oder Griechen. Um die palästinensischen Juden zu gewinnen, war es besonders erwünscht, daß der Gegensatz zwischen jüdischer Gesetzlichkeit und christlicher Gesetzesfreiheit nicht allzu stark betont wurde. Nun war in den Kreisen des Judentums der Glaube an die Heiligkeit und Göttlichkeit des Gesetzes zunehmend gewachsen. Schon in den spätjüdischen Schriften Sirach und Baruch wurde die Thora, d. i. das Gesetz mit der göttlichen Weisheit identifiziert. Die Thora ist nach dieser Auffassung „älter als die Weltschöpfung, ist Gottes Abbild und geliebte Tochter, in welcher er sein eigen Wesen liebt, in welche er sinnend sich vertieft, ja an deren Bestimmungen er sein eigenes Handeln bindet“. In der Liebe zur Thora bestand das Wesen der jüdischen Frömmigkeit.[1]) Es konnte daher nur dann gelingen die gläubigen Juden dem Christentum zu gewinnen, wenn man an

---

[1]) Vgl. die Ausführungen von Pfleiderer, Urchristentum II S. 25f.

diesem Glauben möglichst wenig rüttelte. Der Inspirationsglaube half den Gegensatz zwischen dem gesetzesfreien Christentum und dem orthodoxen Judentum überbrücken, und faktisch hat ja auch das so weit verbreitete Judenchristentum damit einen bedenklichen Schritt rückwärts zum Judentum hin getan.

Anderseits aber ist es nicht nur für die alexandrinischen Juden, sondern namentlich auch für die Griechen von Bedeutung gewesen, daß die Inspiration der Tradition des A. T. festgehalten wurde. Die alexandrinische Philosophie bildete die Verbindung zwischen Juden- und Griechentum. Diese Philosophie war nun in gleicher Weise gegründet auf den Glauben an die Unverbrüchlichkeit des inspirierten Gotteswortes wie auf der festen Zuversicht, daß es der rechten Interpretationskunst gelingen müsse, das offenbarte Gotteswort mit den Ergebnissen des philosophischen Denkens in Einklang zu bringen.

Das Endresultat dieses Prozesses, welcher, von einer Gegensätzlichkeit gegen die Lehre des A. T. ausgehend, mit einer absoluten Hochhaltung des Buchstabens von „Gesetz und Propheten" endigte, finden wir kurz bei Justin (um 150, in seiner Apologie 13) so verkündet: „Das eben ist Gottes Weise, daß er die Dinge, ehe sie geschehen, verkündigt, und daß sie tatsächlich so geschehen, wie sie vorausgesagt sind."

Von hier war der Schritt nicht mehr weit bis zu jener Auffassung des Glaubens, die ja mehr als alles andere das Christentum in den Augen derer, welche von Jesu Lehre wirklich erfüllt sind, diskreditiert hat, daß der Glaube in dem Fürwahrhalten von Vorstellungen über einige vorhergeweissagte historische Fakta und in der demütigen Unterordnung unter begriffliche Formulierung übersinnlicher Dinge bestehe.

Wenn nämlich alles, was geschehen war, von Gott vorausgesagt war, wenn alles, was zu tun war, bereits früher wörtlich offenbart war, so mußte das Ergreifen der göttlichen Offenbarungen und das peinliche Hochhalten der geoffenbarten Wahrheiten eine der wichtigsten, wo nicht die wichtigste Aufgabe des wahren Christen werden. War es z. B. auch schon an sich wichtig, daß die Hoffnung von der Rechtfertigung durch den Glauben durch das A. T. gestützt und begründet wurde, so mußte es doch als Hauptaufgabe des wahren Christen daneben erscheinen, weiter zu forschen, welches der ursprüngliche Ratschluß, welches der letzte Wille Gottes hierüber gewesen sei. Es war nur

folgerichtig, daß man die Annahme der weiteren Offenbarungen hierüber ebenfalls für eine religiöse Pflicht erachtete. Damit trat dann neben die „fides salvifica“, d. i. neben den seligmachenden Glauben an die göttliche Gnade die „fides historica“, der Glaube an bestimmte, für das ganze Erlösungswerk bedeutungsvolle, historische Vorgänge, mochten sich diese nun auf dieser Erde oder, nach der biblischen Überlieferung, in einer höheren Welt ereignet haben.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen. Jesus hatte die Welt von der Macht des Buchstabens befreit. Er hatte die Ordnungen seines Reichs mit dem „Ich aber sage Euch“ dem Wortlaut der Schrift engegengestellt. Das A. T. hatte in unzähligen Variationen auf einen weltlichen, auf einen äußerlich siegenden Messias hingewiesen. Jesus hatte an seine Stelle den leidenden Messias und den Herrscher in dem geistigen Königreiche sittlicher Werte gestellt. Sein Werk war die Verbürgung freier göttlicher Gnade und Sündenvergebung, welche zwar schon von einigen alten Prophetenworten verheißen, aber von der israelitischen Gesetzesreligion und dem offiziellen Judentum beiseite geschoben war.

Auch Paulus suchte in seinem Kampfe gegen die Halbheiten und Unwahrheiten des Judenchristentums die Geltung des Gesetzes zu vernichten. „Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig.“ Aber er bekämpfte das Gesetz mit dem Buchstaben des Gesetzes, z. T. noch als der früher pharisäisch geschulte und durch alexandrinische Philosophie beeinflußte Saulus, z. T. als der gewandte Dialektiker, um die Juden und Judenchristen mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Indem er aber den Glauben an das Versöhnungswerk Jesu, also ein Fürwahrhalten bestimmter Heilstatsachen, an die Stelle der faktischen Unterordnung unter die Satzungen des Gottesreiches stellte, führte Paulus ein neues Moment in das Christentum ein, welches für dessen Entwickelung verhängnisvoll werden mußte. Bald wurde so auch die Annahme sonstiger Tatsachen des Heilswerks als verdienstvoll, als wesentlicher Bestandteil des zur Erlösung notwendigen Glaubens angesehen. Durch dieses Vorurteil wuchs die Wertschätzung der Tradition des A. T.; die Wahrheit der Heilsvorgänge erschien durch sie bestätigt, aus ihren Weissagungen wohl gar erst erschlossen. Und wenn auch schließlich das gesetzestreue Judenchristentum nicht siegte, sondern mit der Zeit überwunden wurde, so wurde doch das Festhalten an

der Überlieferung des A. T. bald als gleichwertig mit dem Leben nach den Ordnungen des Reiches Gottes angesehen. Der Dogmatismus, der Glaube an zahlreiche Einzelheiten, welche die Weissagungen des A. T. über Jesu Leben und Leiden, über sein irdisches und himmlisches Wirken überliefert hatten oder haben sollten, trat an die Stelle des Glaubens an die frohe Botschaft vom Reiche Gottes und die damit identische „geistige Erneuerung und Wiedergeburt“.

Betrachten wir schließlich noch kurz einige äußere Umstände, welche diesen Entwickelungsprozeß gefördert und damit eine der wesentlichsten Grundlagen von Jesu Lehre und Lebenswerk umgestaltet und verfälscht haben.

Die anfängliche Entwickelung des Christentums unter dem Judentum brachte es mit sich, daß zahlreiche Christen sich nicht so leicht vor der Engherzigkeit des Judentums bewahrten. Sie schlossen sich selbst im äußeren Leben streng ab von den Heidenchristen und hielten um so mehr fest an der Überlieferung des A. T., als dieses ihnen verbürgte, daß vorzugsweise sie als die ausgewählte Gemeinde Gottes (1. Petr. 1, 1 Jacobus 1, 1) angesehen werden sollten.

Überall wird aber bei Ausbreitung neuer Religionen in der Masse ihrer Anhänger das Verständnis für die geistigen Seiten allmählich durch grobsinnliche Anschauungen ersetzt. So hielt bekanntlich die Masse der Christen bei der Verkündigung, daß Jesus der Messias sei, an der Vorstellung von einer leiblichen Abstammung von David fest, wie sehr auch immer Jesus selbst diese Vorstellung bekämpft hatte (Marc. 12, 35f.). Die Zebedaiden verlangten, nach einem besonders glaubwürdigen älteren Berichte (Marc. 10, 35f.), ohne rechtes Verständnis für das Wesen des Reichs Gottes zu besitzen, einen bestimmten Ehrenplatz im Himmel. Da kann es nicht wundernehmen, daß die Masse der neuaufgenommenen Christen weniger den „Glauben an das Evangelium“, an die göttliche Gnade, als vielmehr den Glauben festhielt, daß ihnen als Christen ein höherer Rang zuteil geworden sei. Durch nichts aber konnten dieselben so sehr ihre Stellung als neues auserwähltes Volk befestigen, als dadurch, daß sie dem Schriftwort eine besondere Heiligkeit beimaßen, da dieses ja auch auf jeder Seite die bevorzugte Stellung des alten Volkes Gottes hervorhob.

Diesem Bestreben kam ferner der Formalismus entgegen,

welcher in vielen heidnischen Kulten herrschte. Vor allem war es eine römische Religionsvorstellung, daß bei dem Verkehr mit der Gottheit streng die technische Ausdrücken festgehalten werden müßten, daß der Wortlaut ebenso wichtig sei wie die Sache. Dieser formalistische Geist suchte das Religiöse begrifflich zu fassen, suchte nach konkreten Vorstellungen und hielt sich dann an die äußere Fassung, meist ohne tiefer einzudringen.

Nicht minder trugen zur Ausbreitung der Wertschätzung des dogmatischen Glaubens die gleichfalls heidnischen Vorstellungen von der Bedeutung der Weissagung bei. Das war ja für den früheren heidnischen Philosophen Justin der wichtigste Grund gewesen, an Christus zu glauben, „daß immer das, was Gott zuvor als künftig geschehend vorausgesagt hat, tatsächlich auch geschehen ist“. In derselben Vorstellung ging aber ein großer Teil des griechischen und römischen Priestertums auf. Orakel und Auspizien, Opferschauer und Wahrsager beherrschten die griechischen und römischen Kulte. Diese Kreise fanden in dem Christentum nur dann ihre Rechnung, wenn dieses den Glauben an göttliche Offenbarungen und den Weissagebeweis kultivierte.

Je schlimmer die Zeiten, je stärker die Verfolgungen wurden, desto mehr sehnten sich die Gemüter nach etwas Absolutem, an das sie sich in ihrer Bedrängnis anklammern konnten. Sie ergriffen daher die alte jüdische Lehre von der wörtlichen Inspiration um so lieber, als dieselbe ihnen nicht nur diesen festen Halt, sondern auch eine hinlänglich sachliche Aufklärung für Früheres und Späteres, für Geschehenes und Zukünftiges gegeben hatte oder zu geben versprach.

So ist denn an die Stelle des Glaubens, welcher die frohe Botschaft vom Reiche Gottes enthielt, an die Stelle dieser frohen Lebenszuversicht nach und nach ein trockenes Fürwahrhalten alttestamentlicher Begriffe, eine abergläubische Verehrung religiöser Satzungen getreten.

Der Glaube an eine höhere sittliche Ordnung aller Dinge, an ein Reich Gottes auf Erden war der Lebensquell gewesen, aus dem Jesu Lehre entsprungen war. Mit den prophetischen Worten hatte Jesus die Freiheit vom Gesetze erkämpft. Statt dessen übernahmen die folgenden Generationen wieder die Fesseln des Gesetzes und suchten in den Propheten mehr nach Weissagungen, als nach der göttlichen Weisheit, blickten bei ihnen mehr auf die Auswüchse

des Geisteswirkens als auf den lebendigen Geist Gottes, wie er sich in den Herzen der wahrhaft Frommen kundgetan hatte.

Die Prophezeiungen hatte Jesus beiseite gelassen, sie waren das zeitgeschichtliche, also vergängliche Beiwerk alles Prophetentums. Die ewigen Wahrheiten des sich im Herzen offenbarenden Gottesgeistes, welche gerade die Hauptsache in Jesu Lehre bildeten, ließ die Nachwelt mehr und mehr beiseite. Das war das Endresultat einer Entwickelung, welche schon im 2. Jahrhundert abgeschlossen ist, und die seitdem in allen Zweigen des christlichen Glaubens und Lebens die verderblichsten Wirkungen ausgeübt hat. Der Dogmatismus, d. h. der Glaube an die Inspiration oder an die buchstäbliche Gültigkeit der Schriften des A. T., ist der Tod jedes wahren Christentums. Jesus hatte gerade an die Stelle des Buchstabens seine neue Lehre setzen wollen. „Denn ich sage euch: wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist, denn der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen!“ [1])

---

[1]) Matth. 5, 20. Dieser Vers schloß sich ursprünglich mit seinem begründenden „denn“ an 5, 17 an. 5, 18—19 sind Eigentum des späteren Bearbeiters. Vgl. Soltau: Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert. S. 75f.; Wendling, Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft V S. 253.

2. Der sittliche Rückfall ins Heidentum.

Die Sittenlehre Jesu ist dasjenige, was auch von den meisten Gegnern eines dogmatischen Christentums anerkannt und in ihrer Erhabenheit hochgeschätzt wird.

Nichtsdestoweniger ist das Wesen der christlichen Ethik vielfach verschieden gedeutet und mißverstanden worden. Es gibt eine katholische, eine protestantische Moral. Die Prinzipien der sittlichen Forderungen Jesu werden von Tolstoi völlig anders gedeutet als von der Mehrzahl aller evangelischen Christen, welche im übrigen vollen Ernst mit der von Christus geforderten Heiligkeit des Lebenswandels machen.

Bei dieser Sachlage dürfte es dann wohl manchem unmöglich erscheinen, daß das mit Bestimmtheit festgestellt werden könne, was zu den ursprünglichen Grundlehren Jesu gehört, was sich im Laufe der Jahrhunderte an die ethischen Grundlehren des Christentums angesetzt und sie verfälscht hat.

In Wirklichkeit ist es jedoch nicht so schwierig, oder doch nur dann, wenn an die Stelle der so klar überlieferten Hauptgebote Jesu irgendwelche nebensächliche oder direkt abweichende Lehren gesetzt werden.

„Welches ist das vornehmste Gebot von allen?“ so fragte einer der Schriftgelehrten, und er empfing die klare Antwort (Markus 12, 29): „Das vornehmste Gebot von allen Geboten ist das: Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger Gott; du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen deinen Kräften. Das ist das vornehmste Gebot. Und das andre ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Es ist kein anderes größeres Gebot denn diese.“

Es ist unmöglich, bestimmter und unzweideutiger das Wesen christlicher Sittlichkeit zu definieren.

Negativ ist damit zunächst so viel festgestellt: das Sittliche darf nicht lediglich in eine Reihe von gesetzlichen Vorschriften, von Verboten und Geboten, aufgelöst werden.

Mit einer bloßen äußerlichen Beachtung der durch Gesetz, Sitte, Staat oder Kirche vorgeschriebenen Satzungen ist den Forderungen christlicher Sittlichkeit nicht im geringsten Genüge getan. Wesentlich ist für sie vor allem die Gesinnung und charakteristisch ist, daß die Ethik Jesu keine äußerlichen Grenzen und Beschränkungen kennt. Gottes- wie Nächstenliebe können sich nie genugtun, sie sind ideale Forderungen, welche stets nur annähernd, nie völlig in Tat übersetzt werden können.

Mit obigem Hauptgesetz christlicher Ethik ist aber auch positiv über den Inhalt dieser Gebote das Wesentlichste gegeben. Alle sittlichen Gebote sind nicht willkürlicher Art, sondern sollen als göttliche Ordnungen angesehen werden. Als solche sollen sie Herz und Gemüt des Christen ganz erfüllen. Nur der handelt sittlich im Sinne Jesu, der im Vertrauen auf Gott, im Bewußtsein, als Glied des großen Weltganzen zu wirken, die Pflichten, welche sich ihm hieraus ergeben, zugleich zum Pulsschlag seines Herzens gemacht hat.

Es kann nur als eine bloße Bestätigung, als eine erwünschte Ergänzung angesehen werden, was Jesus in seinen zahlreichen Gleichnissen und in seinen einzelnen Aussprüchen über die wahre Sittlichkeit des Menschen geäußert hat.

Die Seligpreisungen bei Matth. 5, 3 f. sind gewiß die besten Interpreten der Forderungen, welche sich aus einer uneingeschränkten Gottes- und Menschenliebe ergeben. Nicht minder weisen darauf hin die zahlreichen Gleichnisse vom Himmelreich.

Die stete Buße und sittliche Erneuerung ist nach ihnen das vor allem Gott Wohlgefällige. „Es wird Freude sein vor den Engeln Gottes über einen Sünder, der Buße tut“ (Luk. 15, 10). Jesus wird nicht müde, die ausschließliche Geltung des sittlichen Imperativs hervorzuheben, sowie die Schrankenlosigkeit brüderlicher Nächstenliebe und Barmherzigkeit einzuschärfen.

Auch braucht an dieser Stelle wohl kaum hervorgehoben zu werden, daß sich mit diesen sittlichen Forderungen Jesu die Grundzüge der Ethik des Paulus decken. Überall wird die wahre Sittlichkeit als ein Ausfluß eines Lebens im Geiste Gottes hingestellt, und die Nächstenliebe ist nirgends großartiger gepriesen als im ersten Korintherbrief (vgl. oben S. 15).

Die völlige Idealität und Unbegrenztheit der sittlichen Forderungen wird von Paulus auch dadurch bestimmt genug hervorgehoben, daß er eingesteht, daß der Mensch nur den Zielen nahekommen, nie sie erreichen oder gar überholen könne. Und wenn wir solches alles getan, sind wir doch nur unnütze Knechte und „mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollten“ (Röm. 3, 22). Das ist ja einfache die Voraussetzung des paulinischen Grundsatzes, daß der Mensch nur aus Gnaden selig werden könne.

Gegenüber diesem geschlossenen Gebäude der christlichen Ethik muß es fast wundernehmen, daß trotz alledem noch so vielfache und so prinzipielle Differenzen auf diesem Gebiet bestehen. Und doch ist dem so, und gerade infolge der Ausführungen Jesu, welche am reinsten und erhabensten die völlige Idealität der ethischen Gebote formuliert haben: auf Grund der Bergpredigt.

Allerdings ist es klar, daß — um eins der bezeichnendsten Beispiele herauszunehmen — ein Wort wie Matth. 5, 40 nicht buchstäblich befolgt werden kann. „So jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel.“ Aber ist darum die sittliche Idee, welche diesem Worte zugrunde liegt, verkehrt?

Zwei Arten von Versuchen sind hier gemacht worden, um sich mit diesen und ähnlichen, scheinbar übertriebenen Forderungen Jesu abzufinden. Alle beide sind verkehrt, weil sie den eigentlichen Inhalt dieser Worte nicht verstanden, weil sie keinen Sinn hatten für die idealen Forderungen der Sittlichkeit, und weil sie es unterlassen haben, diese Einzelgebote nur als Konsequenzen des christlichen Hauptgebots zu erfassen.

Die einen behaupten: die Gebote Jesu seien zwar für seine Zeit und seine Umgebung passend gewesen. Sie könnten aber nicht mehr unter ganz andersartigen Verhältnissen ihre Bedeutung behaupten.

Auch wird in ähnlicher Weise der bloß relative Wert der Vorschriften Jesu aus dem Grunde angenommen, weil Jesu Lehren, wie alle historischen Kulturerrungenschaften, zwar einen bedeutenden, aber doch nur relativen Wert haben könnten.

Gegenüber solchen Bestrebungen, etwas von der Hoheit und Unbedingtheit des sittlichen Imperativs abzudingen, hat bekanntlich Tolstoi in schroffer Weise die wörtliche Hochhaltung und Beobachtung der Vorschriften der Bergpredigt verteidigt. Ja, er sieht in

ihnen nicht nur sittliche Gebote, sondern Forderungen, welche sogar in die staatliche Gesetzgebung aufgenommen werden müßten.

Bei aller Verschiedenheit der Standpunkte beruhen die Anschauungen beider Richtungen auf dem gleichen Fehler.

Beide sehen in den Sätzen der Bergpredigt unverbrüchliche allgemeingültige Gesetze, und das sind sie zweifellos nicht.

Christus hat die Sittlichkeit von dem Fluch äußerer Gesetzlichkeit befreit. Er hat das Sittliche nicht in eine Reihe von gesetzlichen Einzelforderungen oder von allgemeingültigen äußeren Gesetzesbestimmungen aufgelöst. Im Herzen des Menschen, in dem von Gott erfüllten Gewissen des wahren Jüngers Jesu sollte die Entscheidung über Gut und Böse liegen. In ihm der Wertmesser, welcher bestimmen sollte, welches Gebot in jedem einzelnen Fall das höhere sei, um dann nach dem „höchsten Gebot" beurteilt und in seinem relativen Wert angesetzt zu werden.

Wer dies beachtet, der braucht nicht von der christlichen Ethik einiges abzumarkten oder ihre Verbindlichkeit für alle Zeiten anzuzweifeln. Der aber hat anderseits auch keinen Grund, mit Tolstoi das Unmögliche möglich zu machen und ideale Forderungen der Sittlichkeit für die staatliche Gesetzgebung zu verwenden.

Wie es Jesus bestimmt genug gesagt hat, sollen alle einzelnen sittlichen Forderungen sich dem höchsten Gebot unter- und einordnen. Das Sittengesetz selbst ist ewig und unverbrüchlich, die besonderen Forderungen desselben richten sich nach dem, was aus dem Hauptgesetz für den bestimmten Fall gefolgert, für die besonderen Zeitverhältnisse hergeleitet werden muß. Spezielle Sittengesetze, welche zugleich neben dem „höchsten Gebot" auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben könnten, existieren nicht.

Die Gebote der Bergpredigt sollen also nicht allgemeine Gesetze geben, sie sollen vielmehr an einzelnen Beispielen darlegen, wie weit die Forderungen eines idealen Sittengesetzes unter Umständen gehen sollten. Sie sind unverbrüchlich, soweit mit ihnen nicht eine andere Forderung des höchsten Sittengesetzes in Widerstreit tritt.

Das hier gewonnene Ergebnis fasse ich mit den Worten Eduard Grimms[1]) noch einmal dahin zusammen: „Jesu Gebote beziehen sich auf die Gesinnung. Aus der Gesinnung muß die Tat frei hervorwachsen. Es geht nicht an, nachdem einmal alles Gewicht

[1]) „Die Ethik Jesu" S. 209f., 215f.

auf die Gesinnung gelegt ist, daß nun noch für das äußere Benehmen besondere Vorschriften gegeben werden. Sondern was über das äußere Benehmen gesagt wird, kann immer nur als Beispiel gemeint sein. So will auch Jesus hier nicht sagen, daß unter allen Umständen so gehandelt werden muß — berichtet doch das Johannesevangelium 18, 22 f., daß Jesus selbst in einem gegebenen Falle nicht so gehandelt hat —, sondern daß Liebe unter Umständen so weit gehen kann."

Und sodann: „Zum sittlichen Streben gehört nicht nur, daß man gewisse Dinge als böse unterläßt, sondern auch, daß man gewisse Dinge als gut zu verwirklichen sucht. Das jüdische Gesetz verbietet das Böse, Jesus gebietet das Gute, d. h. er stellt uns ein Ideal auf, welches die Vollendung in sich schließt, und dem wir immer näher kommen sollen. Auch das Gute ist immer noch einer Steigerung fähig. Daß wir das Gute in seiner höchsten Spitze noch nicht erreicht haben, kann uns als Sünde nicht angerechnet werden; aber so lange wir noch nicht so weit sind, dürfen wir auch das Gefühl des Mangels nicht los werden."

In Wahrheit besteht also gar kein Widerspruch zwischen dem „höchsten Gebot", das so bestimmt und leicht erfüllbar erscheint, und den unmöglich ganz zu erreichenden idealen Vorschriften der Bergpredigt. Jenes höchste Gebot ist in der Tat unbegrenzt und soll dem Frommen nur die Richtung, nicht ein beschränktes Ziel sittlicher Gebote vor die Seele halten. Die wahre Erfassung desselben lehrt den Menschen unter Umständen selbst das Schwerste möglich zu machen, und die Liebe zu Gott und den Menschen so sehr über alles andere zu setzen, daß sie sich selbst nie genuggetan zu haben scheinen.

Jesu Sittenlehre darf vor allem nicht in eine selbständige Anzahl von Geboten aufgelöst werden. „Das einzig unmittelbare Verhältnis zu Gott" soll der Hintergrund all unseres Denkens und Redens sein. Aus ihm ergeben sich alle Einzelforderungen, aus ihr gewinnt das Gewissen die Sicherheit, zu entscheiden, was in einem bestimmten Momente höchstes Gebot ist.[1])

Was ist aus dieser großartigen Sittengesetzgebung des neuen Bundes geworden?

Allerdings ist nicht zu leugnen, daß an dem Gesundbrunnen

[1]) Vgl. Arnold Meyer: Das Leben nach dem Evangelium Jesu S. 13 f.

der Bergpredigt, an der Lebenswahrheit der Gleichnisse Jesu, an der Lauterkeit aller seiner Forderungen die junge Christenheit sich längere Zeit immer wieder aufgerichtet und verjüngt hat.

Gegen die neu auflebende Gesetzesgerechtigkeit der Judenchristen kämpfte Paulus mit dem ganzen Feuer eines gottbegnadeten Gemüts an. Die laxe Moral der Heidenchristen in Korinth, welche glaubten, an heidnischen Opfergelagen und unsittlichen Konventikeln teilnehmen zu dürfen und doch dabei in der Gemeinde eine Rolle spielen zu können, hat Paulus nicht minder entschieden niedergekämpft.

Und noch gewaltiger als die christlichen Prediger spricht die Tatsache, welche die christlichen Apologeten mit gerechtem Stolz hervorhoben, daß der Lebenswandel der Christen die glänzendste Rechtfertigung für die Wahrheit und Reinheit der christlichen Religion selbst sei. „Hatten wir früher“, sagt Justin, „an der Unzucht Gefallen, so huldigen wir jetzt einzig der Keuschheit; gaben wir uns einst mit Zauberkünsten ab, so haben wir uns jetzt dem gütigen, ungeschaffenen Gott ergeben; schätzten wir den Erwerb von Geld und Gut höher als alles, so stellen wir jetzt, was wir haben, in den Dienst der Allgemeinheit und teilen es mit jedem Bedürftigen. Haßten und mordeten wir einander und gönnten wir dem Fremden, weil er andere Bräuche hat, nicht einmal unsere Herdgemeinschaft, so leben wir jetzt, seit Christus erschienen, als Tischgenossen zusammen, beten für unsere Feinde und suchen, die uns ungerechterweise hassen, zu überreden, daß auch sie nach Christus schönen Weissagungen leben und dadurch zu der frohen Hoffnung gelangen, einmal dieselben Güter wie wir von Gott, dem Herrn über alles, zu empfangen.“

Mit einem königlichen Selbstgefühl konnte deshalb derselbe Justin in der Anrede an den Kaiser, welcher der Sache des Christentums feindlich war, ausrufen: „Wir verlangen, daß wir, falls die Anschuldigungen, welche man gegen uns vorbringt, sich als begründet herausstellen, die Strafe erhalten, welche Überführten gebührt. Sollte uns aber nichts nachgewiesen werden können, so verbietet auch die lautere Vernunft, eines bestehenden Vorurteils wegen unschuldigen Menschen ein Unrecht zuzufügen. Verhänget nicht über Leute, die keines Vergehens schuldig sind, den Tod!“

Allem Anschein nach ist die Sittenstrenge, die sittliche Erneuerung der jungen Christenheit, eine bewundernswerte gewesen.

Mit aller Strenge wurde durch Paulus namentlich die Heiligkeit der Ehe gefordert, mit aller Entschiedenheit jegliche Art von Unsittlichkeit bekämpft. „Wisset ihr nicht“, schreibt Paulus den Korinthern (1. Kor. 6, 9f.), „daß die Ungerechten werden das Reich Gottes nicht ererben? Lasset euch nicht verführen! Weder die Hurer, noch die Abgöttischen, noch die Ehebrecher, noch die Weichlinge, noch die Knabenschänder, noch die Diebe, noch die Geizigen, noch die Trunkenbolde, noch die Lästerer, noch die Räuber werden das Reich Gottes erwerben.“ „Wer aber dem Herrn anhanget, der ist Ein Geist mit ihm.“ „Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist, welchen ihr habt von Gott, und seid nicht euer selbst?“ „Darum so preiset Gott an eurem Leibe und in eurem Geiste, welche sind Gottes.“

In diesem streng sittlichen Geist hat Paulus seine Missionstätigkeit aufgefaßt und durchgeführt. Scharf ging er mit jeder Scheinheiligkeit, mit jeder Art von laxer Moral ins Gericht.

Christenfeindliche Heiden bezeugen es mit Erstaunen, welche Wirkung diese Lebensweise der Christen auf sie ausgeübt hat. Der berühmte Arzt und Schriftsteller Galenus hebt hervor, daß die Christen, trotzdem sie den ungebildeten Kreisen der Gesellschaft angehörten, oft ebenso handelten wie die, welche der wahren Philosophie folgten. „Wir sind Zeugen, daß sie den Tod verachten gelernt haben, und daß sie sich in Ehrbarkeit und Züchtigkeit hüten vor den Freuden des Fleisches. Es gibt bei ihnen Männer und Frauen, die sich von der Ehe zurückhalten. Es gibt bei ihnen auch solche, welche in ihren Bemühungen, ihre Seele zu beherrschen und sittenrein zu halten, so weit gekommen sind, daß sie in nichts hinter wahren Philosophen zurückstehen.“

Nicht minder beweiskräftig ist auch das Zeugnis Tertullians, wenn er sich auf die Gerichtsverhandlungen beruft und mit berechtigtem Stolz die Heiden auffordert, aus den gerichtlichen Entscheidungen das Urteil in eigener Sache zu sprechen. „Täglich“, ruft er aus, „habt ihr zu Gericht zu sitzen und Urteile zu fällen über Verbrecher der mannigfachsten Art, über Mörder, Beutelschneider, Tempelräuber. Wer von diesen zählt zu den Christen? Oder wenn Christen unter ihnen können aufgeführt werden, wer von ihnen wird auch noch als schuldig wie jene bezeichnet? Die Eurigen allezeit sind es, welche die Gefängnisse, die Bergwerke bevölkern, die Eurigen, die den wilden Tieren zur Speise dienen,

die Eurigen allezeit sind es, die die Reihen der Schuldigen bilden, welche die Spielgeber mästen; da findet sich kein Christ oder — nur als Christ." [1])

Es ist erklärlich, wenn auch keineswegs selbstverständlich, daß sich die ältesten Christen besonders in den Tugenden hervortaten, welche ihnen Jesus im Gegensatz zur pharisäischen Werkgerechtigkeit eingeschärft hatte.

Brüderliche Liebe verbanden meist die Mitglieder der einzelnen Gemeinden in einer solchen Weise, daß dies noch in der im 2. Jahrhundert verfaßten Apostelgeschichte einen beredten Ausdruck hinterlassen hat. Nicht ein theoretischer Kommunismus, von dem die Apostelgeschichte (2, 42f.) mit Unrecht (s. o. S. 26) zu erzählen weiß, gewann die Herrschaft; wohl aber sind die Unterstützung der Armen, die Pflege der Kranken, die Fürsorge für die Witwen herrliche Kennzeichen für das von wahrer Sittlichkeit getragene und geleitete Leben der ältesten Christen. Ein inniges Gemeinschaftsgefühl herrschte in den Gemeinden, soweit nicht vorübergehend dogmatische Streitigkeiten an einigen Stellen, wie in Galatien und Korinth, störend dazwischen traten. Die wohlhabenden Heidengemeinden bemühten sich, durch Kollekten die Lage der armen Gemeinden Palästinas zu bessern. Mehr und mehr fielen die Schranken, welche Standesunterschiede aufgerichtet hatten. Die Bekehrten fügten sich, soweit wir sehen, überall dem höheren Gebot der brüderlichen Liebe und des Gemeinschaftslebens. Nachdem das Christentum in die hellenische Welt eingetreten war und die Kinderkrankheit beschränkten Judenchristentums überwunden hatte, schwanden auch die nationalen Gegensätze mehr und mehr. Der Grieche reichte dem Semiten die Bruderhand, wenn er in ihm den Bruder in Christo erkannt und lieben gelernt hatte. Bald wurden auch in dem Sklaven, welcher Jesum in sich aufgenommen hatte, die Menschenwürde geachtet und er als vollberechtigt den übrigen Brüdern gleichgestellt. „Nicht als ein Knecht, sondern mehr als ein Knecht, als ein lieber Bruder" sollte Onesimus nach Paulus' Anweisung (an Philemon 16) gehalten werden.

Nicht minder erfolgreich war der Kampf der jungen Christenheit gegen die im Heidentum herrschende Sittenlosigkeit. Die Opferschmäuse und Mysterienfeiern mit den Lastern der Völlerei

---

[1]) Uhlhorn, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum S. 153.

und Unzucht wurden energisch bekämpft. Einen besonderen Lichtblick bietet auch noch im 2. Jahrhundert das Eheleben der Christen und die Wertschätzung der Frauen. Gerade in dem Verhalten der beiden Geschlechter zueinander duldete die neue Gemeinschaft keine Halbheit. Eine Schule der Tugend sollte die von der Kirche geweihte und beaufsichtigte Ehe für Mann und Weib sein, „zur eigenen Erziehung und zur Erziehung ihrer Kinder für die Ewigkeit.“ [1]) Den Ehebrecher und Störer des ehelichen Friedens trifft in jener Zeit die Strafe des Ausschlusses aus der Gemeinde.

Es ist ein vollgültiges Zeugnis für die sittlich erneuernde Kraft des Christentums, daß aus dem 1. Jahrhundert nach dem Tode seines Stifters keine bedenklichen Makel an dem Bilde haften, welches uns die Überlieferung bietet. Wir empfangen den Eindruck, daß fast überall ein außerordentlicher sittlicher Aufschwung stattgefunden hat.

Abgesehen von den die Phantasie ganz besonders erregenden Hoffnungen auf die baldige Wiederkehr des Herrn hat nichts einen gleich beherrschenden Einfluß in der neuen Bewegung der Geister ausgeübt, wie die Idee der geistigen Wiedergeburt im Anschluß an die neue sittliche Gesetzgebung der Bergpredigt und der sie erläuternden Gleichnisse. „Die drei sittlichen Krebsschäden der alten Welt, Verachtung fremder Nationalität, Herabwürdigung des Weibes und die Sklaverei“, wurden durch allmähliche Welterneuerung, von innen heraus, ohne gewaltsames Ankämpfen gegen bestehende Rechte, wenn nicht überwunden, so doch gelindert, und „das Bewußtsein der gliedlichen Gemeinschaft unter einem Haupte im Himmel“ durchdrang heiligend alle Beziehungen des irdischen Lebens.

Wenden wir nun unsere Blicke von diesem erhebenden Bild der ersten christlichen Generationen hin zu den Zeiten der Konstantine, eines Athanasius und Eusebius, eines Ambrosius und Augustinus.

Keiner, welcher sich näher mit jener trübsten Epoche der Weltgeschichte beschäftigt hat, wird sich des Eindrucks erwehren können, daß hier eine Zeit des Verfalls angebrochen ist, welche gerade in dem, was das Lebenselement alles wahren Christentums war, in bezug auf einen sittenstrengen Lebenswandel, einen betrübenden Rückgang aufzuweisen hatte.

---

[1]) Hierzu und zu dem Folgenden vgl. Uhlhorn, Kampf des Christentums mit dem Heidentum S. 159f.

Es ist bekannt, wie schnell alle übrigen edleren Seiten der antiken Kulturentwickelung verkümmert, ja der Generation des 4. Jahrhunderts geradezu verloren gegangen sind.

Poesie und Geschichtschreibung, Skulptur und Baukunst gingen rasch abwärts. Ein Jahrhundert nach Caracalla hätte nicht mehr jenen Wunderbau der Thermen fertiggebracht. Konstantin entlehnte die Reliefs zu seinem Siegesbogen den Kunstwerken aus Trajans Zeit. In Poesie und Geschichtschreibung war ein trauriger Tiefstand erreicht.

Es ist daher erklärlich, daß die antike Welt während dieser Jahrhunderte auch in sittlicher Beziehung einen bedeutenden Rückgang aufweist.

Gleichgültigkeit gegen Sitte und Sittlichkeit griffen um sich in einer Zeit der fortwährenden Kriege und Revolutionen. „In Unglückszeiten jener Art", hebt Jakob Burckhardt[1]) hervor, „stirbt nicht bloß physisch ein altes Geschlecht aus; alte Sitten und Bräuche, nationale Anschauungen, geistige Bestrebungen aller Art gehen mit demselben unter."

Damit ist allerdings noch nicht notwendig ein Sinken der Moralität in allen Kreisen verbunden. Gewiß, die rauhen Zeiten der Völkerwanderung haben, wie die des 30jährigen Krieges, verwüstend auf alle Zweige des kulturellen Lebens eingewirkt. Aber es finden sich neben den Schattenseiten auch einige lichte Punkte. Die allgemeine Not der Zeit weckte vielfach den Sinn für christliche Barmherzigkeit und Hilfeleistung. Mitgefühl mit dem Leide der Brüder und Gottvertrauen erstarben nicht ganz. Manche Beispiele werden erwähnt von Ausdauer im Leid, von tatkräftiger Verteidigung des unterdrückten Rechts. Und so ist es auch in den trüben Epochen der späteren Geschichte gewesen.

In den Zeiten des 6. und 7. Jahrhunderts flüchtete sich die Kultur in die Klöster und in die Einöden. Das Gemütsleben suchte und fand seinen rührenden Ausdruck in den Heiligenbiographien, in kirchlichen Gesängen und Legenden. Die schrecklichen Religionskriege des 17. Jahrhunderts schufen später ja auch eine Blüte des deutschen Kirchenliedes, und eine großartige Entwickelung kirchlicher Musik entfaltete sich trotz alles Elends der Zeit neben und mit einer engherzigen, abergläubischen Frömmigkeit.

---

[1]) Vgl. für das Folgende sein Werk über Die Zeit Konstantins des Großen S. 291, und Seeck, Untergang der antiken Welt I, 270f.

So ist denn auch im konstantinischen Zeitalter das Sinken der Moralität nicht lediglich eine notwendige, nicht eine unmittelbare Folge des kulturellen Niedergangs gewesen, welcher seit dem Ende des 2. Jahrhunderts allmählich immer schneller, immer bedenklicher bemerkbar wurde. Die Einschärfung der Sittengesetze, die polizeilichen Zwangsmaßregeln, der aufgeklärte Despotismus, welcher ebensosehr die unsittliche Frechheit wie die sittliche Entwickelungsfreiheit zu unterdrücken suchten, sind zwar Symptome der vorhandenen Schäden, zugleich aber auch Anzeichen dafür, daß eine gewisse Erkenntnis des Übels und der lebhafte Wunsch, ihm abzuhelfen, vorhanden gewesen ist. Die Zeiten der Caracalla und Maximine sind vorbei. Des großen und massenhaften Skandals wird auffallend weniger.

Aber so viel steht doch fest: Das Zeitalter des Konstantin, des Theodosius und Aetius war alles sittlichen Idealismus bar. Es fehlte ihm durchaus an einem Verständnis für die sittlichen Forderungen des Christentums. Jedes wahre Gefühl dafür war durch andere Interessen völlig in den Hintergrund gedrängt worden. Bald ließ die schwere Not der Zeit, welche sich so drastisch in dem Fehlen jedes Metallgeldes offenbart, nur an den nächstliegendsten materiellen Nutzen denken, bald überwogen dogmatische Streitfragen und fanatische Verfolgungssucht selbst den natürlichen Trieb des Hungers. Die Rhetoren gaben der Zeit den Charakter.[1] Der Streit der Bischöfe war eine Fortsetzung des Streites der Rhetoren. Mit einer Gemütlosigkeit sondergleichen stritt man sich um die Definition dogmatischer Wahrheiten. Jede Handlung galt als erlaubt, wenn es nur gelang, den auf falschen Bahnen der Glaubensformulierung wallenden Gegner niederzukämpfen und niederzutreten.

Vieles kann zur Entschuldigung dieses Zeitalters und seiner Sünden gesagt werden.

Die furchtbaren Pestilenzen unter Marc Aurel (161—180) und Gallus (seit 251), die unaufhörlichen Kriege, das grausige Prätorianerregiment seit Severus Zeit, dem es zu verdanken ist, daß innerhalb eines Jahrhunderts kein Kaiser länger als 3—4 Jahre regiert hat, dann ermordet wurde: das sind schreckenerregende Wahrzeichen der allgemeinen Verwilderung. Die durch alle diese Kalamitäten völlig zerrütteten Finanzen, die steten Barbareneinfälle

---

[1]) Georg Kaufmann, Deutsche Geschichte bis auf Karl den Großen 1, 209.

an Rhein und Donau, am Pontus und am Euphrat: alles dieses hatte seinen Anteil an dem Verfall und Zerfall von Reich und Gesellschaft.

Aber wie groß auch der Einfluß dieser Ereignisse war, und wie entartend auch solche Katastrophen auf die breite Masse der Bevölkerung eingewirkt haben: bemerkenswert ist es, daß bereits eine Zeitlang vor Eintritt dieser Katastrophen von ganz anderer Seite her durch heidnische Einflüsse das Wesen christlicher Sittlichkeit umgestaltet worden ist, und dasselbe, mit heidnischen Vorstellungen durchsetzt, dem Menschen ganz andere Ziele gesetzt hat, als sie Jesus in so unzweideutiger Weise aufgestellt hatte. Gerade diese heidnischen Elemente klarzulegen, ist von Wichtigkeit.

Es ist bezeichnend für die geistige Macht des römisch-hellenistischen Heidentums, daß es ihm gelungen ist, auch ohne äußerlichen Zwang und ohne äußerliche Not, der jungen Christenheit die in seinen religiösen Gemeinschaften vielfach geltenden Anschauungen einzupflanzen und in ihr wieder zu neuem Leben zu bringen.

Werfen wir einen Blick auf diesen Entwickelungsgang, welchen die christlichen Ideen über Sittlichkeit seit dem 1. Jahrhundert erfahren haben!

Zunächst waren und blieben noch dieselben Mächte von wesentlichem Einfluß, welche gerade durch Jesus und Paulus, ja von den Apostelschülern während des Jahrhunderts nach Christi Tod bekämpft worden waren.

Das Judenchristentum mit seiner Forderung von der Hochhaltung der gesetzlichen Vorschriften bot dem pharisäischen Geist einen bedeutenden Rückhalt.

Trotz des Kompromisses, welchen Paulus mit den Säulenaposteln auf dem sogen. Apostelkonzil zu Jerusalem abgeschlossen hatte,[1]) sonderte sich Petrus noch einige Jahre später in Antiochien von den Heidenchristen ab und beobachtete die mosaischen Speisegebote. Judenchristliche Abgesandte suchten die galatischen Gemeinden für die Gesetzesbeachtung zu gewinnen und gegen die paulinischen Lehren aufzustacheln (Galat. 2, 1 f.).

---

[1]) d. i. das sogenannte Apostelkonzil um 50, welches Apostelgeschichte 15 beschrieben wird. Die Einzelheiten sind unhistorisch (vgl. Soltau Die Reden der Apostelgeschichte, Zeitschrift f. d. neutestamentlische Wissenschaft IV, 128 f.; 136; das Wesentliche bietet aber schon Galat. 2, 1 f.

Jakobus der Gerechte, der Bruder des Herrn, stand mit unbeugsamer Schärfe an der Spitze dieser Richtung bis zu seinem Tode (62).

Die überraschend schnelle Ausbreitung des Christentums in der Griechenwelt übte natürlich einen bedeutenden Rückschlag hiergegen aus. Die Wirren, welche in Palästina den Untergang des Judentums beschleunigten, führten auch hier zu einer reinlichen Scheidung zwischen Judentum und Christentum und gaben durch die Zerstörung der dortigen Christengemeinden dem Heidenchristentum allgemein das Übergewicht. Die konservative Richtung blieb zunächst wohl mehr auf kleinere Kreise, auf die Sekten der Ebioniten und Nazaräer beschränkt.

In der christlichen Kirche des 2. Jahrhunderts war also das eigentliche Judenchristentum überwunden. Nicht jedoch war damit sein früherer Einfluß ganz unschädlich gemacht. Der Geist des Gesetzes war nicht erstorben, das zeigte die besondere Wertschätzung der Armut, der Enthaltsamkeit, und dementsprechend galt es als ein besonderes *Verdienst*, Almosen zu geben, Kranke zu pflegen und zu fasten. In diesen Dingen wurde sogar mehr und mehr das höchste Ziel alles christlichen Wandels erblickt.

Diese Gesinnung, welche ja im einzelnen noch vielerlei Beziehungen zu der Lehre Jesu hatte, führte doch schon recht früh durch die einseitige Betonung eines *besonderen Wertes*, welcher derartigen Tugenden und Taten innewohne, zu manchen ernsteren Trübungen der christlichen Sittlichkeit. Solche Theorien haben selbst die schönsten Abschnitte des dritten Evangeliums nicht unwesentlich beeinflußt, die „Herrenworte“, jene in Luc. 6, 20—7, 1 und 9, 50—18, 14 gegebenen herrlichen Worte Jesu.

In der Bergpredigt heißt es bei Matth. 5, 3 f.: „Selig sind die da geistlich arm sind.“ „Selig sind die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit.“ Nach Luc. 6, 21 schärft dagegen Jesus ein: „Selig seid ihr *Armen*! Selig seid ihr, *die ihr hier hungert*.“ Und die hier ausgestreuten Samenkörner sind reichlich genug aufgegangen. Sie haben, wenn auch nicht eine wirkliche Verfälschung, so doch eine beklagenswerte Veräußerlichung der christlichen Gesinnung zur Folge gehabt.

Die Lehre der zwölf Apostel, eine in neuerer Zeit wiedergefundene Schrift aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, bietet zwar im übrigen die herrlichsten sittlichen Vorschriften, aber schon finden

sich in ihr die Anfänge jener verderblichen unchristlichen Lehre, daß das Almosengeben und die werktätige Unterstützung gleichsam ein Entgelt für Sünde und ein Mittel sei, den himmlischen Lohn zu erwerben. „Wenn du Besitz hast mittels deiner Hände, so gib zum Opfern für deine Sünden.“ „Schiebe nicht auf zu geben, und nach dem Geben murre nicht; denn du mußt wissen, wer der gute Lohnvergelter ist.“

Das sind die ersten, fast unschuldigen Anfänge jener den Anschauungen Jesu strikt widersprechenden Lehre von dem Werte der Werkheiligkeit.

Bedeutend weiter ausgebildet ist dieselbe schon zu Anfang des 3. Jahrhunderts.

Gerade hier hat dann der vorher gekennzeichnete Dogmatismus in bedenklichster Weise mitgewirkt, indem er den Wert der Satzungen des alten Bundes als besonders von Gott inspirierter Lehren einschärfte.

In den alten christlichen Gottesdiensten wurden zwar auch die „Herrenworte“ der Bergpredigt und sonstige Abschnitte der Evangelien vorgetragen.

Aber einen breiteren Raum nahm, wie hervorgehoben ward, die Vorlesung alttestamentlicher Texte ein. Das alte Testament war auch für den Christen „die Schrift“. So baute sich dann allmählich die in den christlichen Gemeinden verkündete Ethik zum großen Teil auf der Ethik des Judentums auf.

Die Spruchweisheit der Psalmen bot ja des Herrlichen genug und zwar für alle Verhältnisse des menschlichen Lebens. Die späteren neutestamentlichen Schriften und der erste Petrusbrief[1]) gehen vielfach, der Jakobusbrief wie die Klementinen gehen fast allein auf die jüdische Spruchweisheit in Psalmen, Proverbien, Propheten, Sirach und Weisheit Salomos zurück.

So gewiß das Zeremonialgesetz für alle diese Kreise abgetan ist, auf die moralischen Schätze des heiligen Buches wollte man unter keinen Umständen verzichten.[2])

---

[1]) der bekanntlich ein paulinisches Gepräge an sich trägt und sicherlich nicht von dem aramäischen Fischer stammt. Wahrscheinlich sind die Aufschrift (1, 1—2) und die Nachschrift, sowie manche Einlagen (5, 1—5) vom Verfasser des (gefälschten) 2. Petrusbriefes eingefügt worden. „Studien und Kritiken“ 1905 S. 304 f.

[2]) Wernle, Die Anfänge unserer Religion S. 242.

Wie sehr man sich im 2. Jahrhundert eins wußte mit den Anschauungen der spätjüdischen Moral, zeigt, daß man zwei jüdische Moralschriften von bedeutendem Ansehen und Wert einfach in die christliche Kirche herübernahm. Die jüdische Schrift „Das Testament der Patriarchen" ward mit einigen christologischen Zusätzen auch in Christenkreisen sehr beliebt, und der Traktat von den „zwei Wegen"[1]) ist so wenig spezifisch christlicher Art, daß darüber gestritten worden ist, ob in ihm ein jüdisches oder ein christliches Elaborat vorliege. Der „Hirt" des Hermas, eines der eigenartigsten Schriftchen aus der Mitte des 2. Jahrhunderts (um 140), trägt eine jüdische Moral vor. Die gerade dem Christentum eigentümlichen Lehren werden mehr äußerlich angeschoben und in ihrer Gegensätzlichkeit kaum recht erkannt.

Das pflegt übrigens noch heutzutage vielen christlichen Theologen zu geschehen, welche mit ihrem Christentum im alttestamentlichen Dogmatismus wurzeln oder nie recht aus ihm herausgekommen sind.

Unterstützt wurde diese Richtung durch manche einseitige Bestrebungen und Theorien, welche sich allmählich innerhalb der christlichen Gemeinschaften ausgebildet hatten, merkwürdigerweise namentlich in solchen, welche mit den an sich erhebendsten und erfreulichsten Seiten des christlichen Lebens in nahem Zusammenhang standen.

Der tiefe sittliche Ernst, welcher zumal in den Zeiten der Verfolgungen und der Trübsal die christlichen Gemüter allgemein beseelte, der gottselige weltabgewandte Sinn, welcher gerne den Freuden dieser Welt entsagte, um dafür diejenigen einer höheren Welt einzutauschen, hatte zu einer großen Rigorosität in Sitte und Benehmen geführt. Nicht allein forderte es die auf solcher Gesinnung beruhende christliche Sitte, daß sich die Heiligen der weltlichen Lustbarkeiten enthielten. Nicht nur die Schaustellungen der Arena waren verpönt, auch Gastereien und Tänze hatte der wahre Christ zu meiden. Eine strenge Kirchenzucht kam in der Gemeinde auf und führte in ihrer schroffen Durchführung zu der Anschauung, daß das Entsagen von allen weltlichen Freuden als etwas besonders Verdienstvolles zu gelten habe. Schon die äußere Ehrbarkeit

[1]) Die kleine Schrift, welche jetzt der sogen. Didache (d. i. der Lehre der zwölf Apostel) vorgesetzt ist, begann mit den Worten: „Zwei Wege gibt es: der eine des Lebens, der andere des Todes."

stand in so hohem Werte, daß die Qualität der Gesinnung dahinter zurücktreten mußte.

Bei diesem Geist der Asketik war es nicht zu verwundern, daß sich manche Seiten der strengen judenchristlichen Rigorosität wieder ein Bürgerrecht in der christlichen Gemeindezucht erwarben.

Das Fasten, welches Jesus den Seinen verboten hatte, und welches als regelmäßige Institution im ältesten Christentum keinen Platz gefunden hatte, kehrte trotz alledem bald unter diesem oder jenem Vorwande in die Kirche zurück. Man fastete ganz nach Gebühr vor dem Abendmahle. Aber damit nicht genug, stellte man den jüdischen Fasttagen am Donnerstag und Samstag die christlichen Fasttage am Mittwoch und Freitag gegenüber. Die Sache war dieselbe, nur in der Form bestand eine unwesentliche Verschiebung.

Die Gottesdienste und Kommunionen, die Beobachtung der von der Sitte geforderten religiösen Formen, so die Bekreuzigung, die Beobachtung heiliger Symbole, die Privatandachten, kurz: dieses ganze Beiwerk altchristlicher Sittlichkeit nahm bald einen hervorragenden Platz innerhalb des kirchlichen Lebens ein. Anfangs als fromme Sitte geduldet oder empfohlen, wurde derlei bald Vorschrift und Gesetz, welche durch die Disziplin der Kirche strenge eingeschärft wurden. „Die Lehre der zwölf Apostel“ schreibt ein dreimaliges Vaterunser am Tage vor. Tertullian fordert die Beobachtung eigener Gebetstunden und außerdem noch ein selbständiges Morgen- und Abendgebet.

Der große Wert, welcher auf alle diese Äußerlichkeiten gelegt wurde, mußte so mit einer gewissen Notwendigkeit zu einer Veräußerlichung der Frömmigkeit überhaupt führen.

Und damit mußte dann die Wertschätzung der sittlichen Gebote bald in einer solchen Weise verschoben werden, daß die Festhaltung der kirchlichen Ordnungen für wesentlicher galt, als die Gesinnung des Herzens. Es hieße den Geist verkennen, welcher viele Gemeinden aus den Zeiten Tertullians oder Cyprians durchzog, wollte man hierbei von Heuchelei und Augendienerei reden. Aber je größer die Gemeinden wurden, je mehr sie auch minderwertige Elemente aufnahmen, desto größer wurde die Gefahr, daß das äußerlich ehrbahre Verhalten für die Hauptsache genommen wurde. Der Pharisäismus war der Hauptfeind, den Jesus zu bekämpfen gehabt hatte (Matth. 23, 25). Und dennoch: Die Selbst-

gerechtigkeit, die Herzlosigkeit und Unbarmherzigkeit jener Frommen des alten Bundes mit ihrem Heuchelsinn und ihrer inneren Nachlässigkeit schienen vielfach wieder erstanden zu sein in einer Zeit, welche Fasten und Almosen, Rechtgläubigkeit und Gebetsübungen höher stellte als jenes Feuer der christlichen Liebe, welches einst ein verrottetes Heidentum bezwungen hatte.

Dieser pharisäische Geist ward aber nicht nur durch den Einfluß des antichristlichen Judentums, sondern nicht minder auch durch die heidnische Beeinflussung des Christentums gefördert.

Zunächst ist hier an manche Seiten des römischen Religionslebens zu denken. Die äußere Ehrbarkeit war das Ideal der Römer. Wer mit peinlicher Gewissenhaftigkeit die Forderungen der Götter, die von den Priestern vorgeschriebenen Gebete und Sühnvorschriften beachtete, der hatte der Religion genüge getan. Hinter dieser äußerlichen Korrektheit und hinter dem tatsächlichen Erfolge trat die Bedeutung der Gesinnung ganz in den Hintergrund. Nötigenfalls konnte sogar der dem Staate und dem Gesetze genug getan haben, wer die Gottheit betrog. Auch diese letzte Konsequenz hatte der römische Formalismus gezogen.

Dieser echt römische Geist der Werkgerechtigkeit ist ohne Zweifel von großem Einfluß auch für die Auffassung jener Christen geworden, welche aus spezifisch römischen Volksteilen in Italien wie in den Kolonien der Provinzen der neuen Lehre zugefallen waren. Mochte dabei auch die strenge Forderung des Evangeliums den Neueingetretenen zurufen: „beuge dein Haupt, stolzer Römer" vor der Heiligkeit und Unbedingtheit der sittlichen Forderung Jesu: die große Masse ließ sich nicht so plötzlich umwandeln.

Nicht minder aber hat das hellenische Heidentum darauf hingewirkt, daß die Wertschätzung des Sittlichen nach und nach eine andere wurde.

Dieser Einfluß allerdings ist erst dann bemerkbar geworden, als die Anschauungen der hellenischen Philosophie und Moral die christlichen Apologeten und Gelehrten beherrschten, hat dann aber auch in bedenklicher Weise die christliche Ethik untergraben und endlich fast ganz eliminiert.

Die ethischen Vorschriften mancher griechischer Philosophen der beiden ersten Jahrhunderte zeigen noch vielfach eine so große Übereinstimmung mit den tieferen Seiten christlicher Ethik, daß man geradezu an christliche Beeinflussung gedacht hat.

Seneca[1]) und Paulus stimmen in vielen Gedanken, ja Worten so überein, daß sich das Mittelalter die Verwandtschaft nur durch persönliche Bekanntschaft erklären konnte und einen Briefwechsel beider Männer erfand. Ja, wenn auch die frommen Christen späterer Zeiten hierin geirrt haben, so ist doch nicht zu leugnen, daß die Philosophen der nächsten Generationen mächtige Impulse empfingen von den religiösen Bewegungen, welche ihnen das Christentum geboten hatte. So finden sich bei den trefflichen stoischen Philosophen des 1. Jahrhunderts, namentlich bei Epiktet, neben den Anschauungen der Stoa bedeutsame Spuren jener religiösen Bewegung, welche durch das Christentum und gleichzeitig mit ihm ins Leben getreten war. Jene faßt sich zusammen in dem Grundsatze: „Folge der Natur", diese in dem anderen: „Folge Gott"[2]). Und doch kommen beide vielfach zu einem ähnlichen Ergebnis.

Während Epiktet für zahlreiche moralische Gebote auf die natürlichen Verhältnisse hinweist und verlangt, daß unser Begehren stets naturgemäß sei, greift er doch daneben vielfach auch auf religiöse und übersinnliche Motive zurück. „Wir sind Gottes Nachkommen", sagt er; „jeder von uns kann sich ein Gotteskind nennen." „Unsere Seelen sind an Gott gebunden und mit ihm verwandt; denn sie sind ein Teil von ihm und ein Stück seines Wesens." „Diese Gemeinschaft mit ihm erhebt uns zur ersten Stelle im Reiche des Geschaffenen. Wir und er im Bunde bilden das größte, erhabenste und umfassendste aller bestehenden Verhältnisse."

Und daraus zieht er dann die strengen sittlichen Forderungen, welche aufs engste mit den Lehren Jesu verwandt sind. So z. B. sagt Epiktet einmal: „Wenn wir nur mit dieser Kindschaft Ernst machen, so wird keine niedrige und gemeine Begierde über uns Macht gewinnen." „Wenn Gott treu ist, so müssen auch wir treu sein; wenn er wohltätig ist, so müssen auch wir es sein. Wir müssen so handeln und reden, wie wir handeln und reden würden, wenn wir uns sein Vorbild vor Augen stellen und uns mit ihm eins wissen."

---

[1]) Der Römer Seneca ist doch seiner philosophischen Bildung nach durchaus ein Kind der hellenischen Philosophie.

[2]) Hatch „Griechentum und Christentum" (übersetzt von Preuschen) S. 111 f.; aus ihm sind auch die folgenden Excerpte aus Epiktet und verwandten stoischen Philosophen entnommen.

Das ist das vollkommenste Abbild von Jesu Wort: „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Matth. 5, 48).

Aber nichtsdestoweniger hat gerade die griechische Philosophie schon früh besonders dazu beigetragen, daß die christliche Sittlichkeit im Sinne der Bergpredigt und der Gleichnisse Jesu ihre zentrale Stellung in dem Leben der Christen verloren hat.

In bezug auf die christlichen Gemeinden und die Theorie, die sie verkörperten, vollzog sich, wie Hatch treffend hervorhebt, in der zweiten Hälfte des zweiten und in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ein gewaltiger Umschwung, der ebenso sicher wie dunkel in seinen nächsten Ursachen ist. Die bessere Erkenntnis des Sittlichen nnd die Fähigkeit, dasselbe auch philosophisch begründen zu können, standen in höherem Wert, als die praktische Frömmigkeit. Vor allem aber: „Die Sittlichkeit wurde im Christentum dem Glauben untergeordnet, und zwar mit derselben unausbleiblichen Notwendigkeit, mit der im Stoizismus die Praxis von der Theorie überwunden wurde.“

„Die Aufmerksamkeit der Christenheit in ihrer überwiegenden Mehrzahl lenkte sich auf die intellektuelle Seite im christlichen Leben, die von den sittlichen Elementen reinlich geschieden wurde!“

Mehr und mehr sahen sich die Anhänger einer strengeren christlichen Ethik sogar aus der Kirchengemeinschaft herausgedrängt. Sie zogen sich in Sekten zurück, widmeten sich in der Einsamkeit der Buße und der Beschaulichkeit.

Die oben (II, 1) nachgewiesene Zunahme des Dogmatismus gibt den Schlüssel zur Erklärung dafür, daß dieser Geist so schnell innerhalb der Christenheit feste Wurzel fassen konnte. Wenn alles Gewicht darauf gelegt werden mußte, die richtige Erkenntnis über Gottes Geheimnisse zu gewinnen, so mußte die Wertschätzung christlicher Gesinnung und praktischen Christentums notwendigerweise dahinter zurückstehen. Dafür bildete sich innerhalb der christlichen Gemeinden eine Wertschätzung sittlicher Vorzüge aus, welche mehr den Grundsätzen der griechischen Moralphilosophie und der Stoiker folgte, als denjenigen, welche Jesus gelehrt hatte.

An Stelle der Idee der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, blieb die alte Idee der Tugend in Geltung, an Stelle des idealen Sittengesetzes, das kurz zusammengefaßt ist im Wort: „Du sollst deinen

Nächsten lieben wie dich selbst", trat wieder die alte Aufzählung von Pflichten und Tugenden, von Fehlern und Lastern.

Ja, am Ende des 4. Jahrhunderts war, wie Hatch hervorhebt, diese veränderte Sachlage von den kirchlichen Schriftstellern durchaus anerkannt. Das Moralwerk des Kirchenvaters Ambrosius war weniger christlich als stoisch; „eine erneute Auflage" der Schrift Ciceros „von den Pflichten". „Die Tugend ist das höchste Gut; die Zukunftshoffnung ist nicht mehr das Hauptmotiv, sondern kommt erst in zweiter Linie in Betracht. Das Lebensideal ist das Glück." Die stoischen Tugenden sind die christlichen geworden. Die „Weisheit, die höhere Erkenntnis, ist die Grundlage aller Tugend."

Der Sieg der griechischen Ethik war vollkommen. Auch sie hat ja manche edle Blüte hervorgebracht, wie vor Christi Auftreten, so auch noch Jahrhunderte später.

Aber jene ideale Sittlichkeit, wie sie ein Ausfluß eines vollkommenen Lebens in Gott, einer völligen Hingabe an ihn und an sein höchstes Gebot sein und werden sollte: sie war in der Theorie durchaus verlassen und durch die moralischen Grundsätze des Heidentums ersetzt. Die traurige Wirklichkeit verwischte dann weiter auch tatsächlich im Leben mehr und mehr das, wofür Jesus gelebt und gelitten hatte: die idealen Ordnungen eines Reiches Gottes hier schon auf dieser Erde!

Die jüdische Werkheiligkeit und die römische Buchstabenfrömmigkeit mit ihren Fasten und Gebeten, mit ihren Anschauungen von dem Werte der Opfer und Almosen hatten die christliche Sittlichkeit unterminiert, die griechische Philosophie hat sie ihres inneren Gehalts beraubt, so daß dann die durch den Dogmatismus großgezogene Anschauung, daß die höhere Erkenntnis und der feste Glaube an die religiöse Wahrheit höher stehe als alles sittliche Handeln, den Mittelpunkt der christlichen Ethik völlig verschob. „Die Grundlage der christlichen Gesellschaft war nicht mehr christlich, sondern römisch und stoïsch."

Der Theorie folgte die Praxis auf dem Fuße. Mochten die Zeiten der Verfolgung und Bedrängnis auch manche herrliche Betätigung echtchristlichen Geistes veranlassen. Sobald der äußere Druck aufhörte, sobald das Christentum zur staatlichen Anerkennung und Herrschaft gelangt war, zeigte sich die wahre Natur aller jener Einflüsse, welche das Christentum im Laufe des mehrhundertjährigen Umwandlungsprozesses erfahren hatte.

Aller Wert wurde auf den Glauben und auf kirchliche Unterwürfigkeit gelegt.

Mit einer unerhörten Kaltherzigkeit bekämpften sich seit dem ersten ökumenischen Konzil die Würdenträger der Kirche untereinander, sobald sie fanden, daß der Gegner es an Rechtgläubigkeit fehlen ließ. Das ganze kirchliche Interesse ging auf in diesem Bestreben, das Göttliche begrifflich zu definieren und alle andern unter die Knechtschaft solches Formelwesens zu zwängen.

Die rhetorische Vorbildung, welche die christlichen Bischöfe wie die heidnischen Philosophen erhalten hatten, entfachte in ihnen die gleiche Kampfeslust, nur daß der Glaube, den Himmel gepachtet zu haben, sie doppelt fanatisch und schroff erscheinen läßt.

„Kein Wort war zu schmutzig, das nicht die Häretiker den Orthodoxen, die Orthodoxen den Häretikern entgegenwarfen. Man bekämpfte nicht bloß die Sache, sondern auch die Personen, und nicht bloß die Motive für die Parteinahme, auch das ganze übrige Leben zog man in den Schmutz.“ [1]) Diese Heiligen, die jede natürliche Begier in sich unterdrücken wollten, scheinen sich hier schadlos zu halten. Sie fröhnen ihrer Lüsternheit, indem sie dem Gegner Ausschweifungen anlügen. „Noch roher war die häßliche Schadenfreude beim Unglück der Gegner. Auch der Tod versöhnt sie nicht, sondern gibt ihnen nur Gelegenheit, den lieben Gott als ganz speziellen Diener ihrer Partei nachzweisen.“ So lauten die Worte eines der besten Kenner jener Zeit!

Dieses Schlußurteil enthält die klare Antwort auf die Frage, was denn von Jesu Moral im offiziellen Christentum übrig geblieben war. Ein Christentum, das alles andere höher stellte als die von Jesu an die Spitze seines ganzen Lehr- und Lebenswerkes gestellten Ordnungen des Reiches Gottes! Dieser Begriff selbst, wie sein herrlicher Inhalt, war bei der Menschheit des konstantinischen Zeitalters so gut wie in Vergessenheit geraten. Werkgerechtigkeit, Rechtgläubigkeit, kirchliche Korrektheit und abergläubische Mystik standen damals in höherem Wert als das, was der Welt einst das höchste Heil gebracht hatte.

Ein veräußerlichtes, den heidnischen Religionssystemen angepaßtes Christentum ist dann auch vor der letzten und verderb-

---

[1]) Vgl. hierfür und für die folgenden Ausführungen Georg Kaufmann Deutsche Geschichte bis auf Karl den Großen, 1, 223f.

lichsten Konsequenz nicht zurückgeschreckt. Es hat die Theorie des „opus operatum", die Lehre geschaffen, daß der Mensch einen Überschuß guter Werke produzieren könne, aus welchem nicht nur seiner eigenen Seele Heil erwachsen, sondern auch die Erlösung anderer verdammter Seelen ermöglicht werden könne.[1])

Die ausgebildete Kirchenlehre von dieser Kraft der „guten Werke", welche noch dazu weniger Werke der Barmherzigkeit als vielmehr nur äußere Leistungen in Befolgung irgendwelcher kirchlicher Vorschriften zu sein brauchten, gehört erst einer späteren Epoche der Geschichte an. Aber es unterliegt keinem Zweifel, daß die religiösen — oder vielmehr irreligiösen — unchristlichen Grundlagen dieses ganzen theologischen Systems bereits in dem Zeitalter der Konstantine und der ersten Konzile Anerkennung genossen.

„Der große paulinische Begriff des seligmachenden Glaubens als hingebendes Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo" war so in sein völliges Gegenteil verkehrt. Jener Begriff, „der zur Befreiung der Geister zunächst vom jüdischen Gesetz aufgestellt war", diente in seiner kirchlichen Umdeutung dazu, die Geister aufs neue in Fesseln zu schlagen.

Die Rechtgläubigkeit ward interpretiert als völlige Unterordnung unter die Dogmen und Gesetze der Kirche, und hat damit auch die Zusage zur Folge, daß alles kirchliche Heil der Kirche denjenigen zuteil werden solle, welche sich diesen — und wäre es auch nur in der äußerlichsten Weise — unterwerfen.

Das war das reinste Widerspiel jener idealen Sittlichkeitsforderungen Jesu. Innerliche sittliche Erneuerung und rein idealer Lohn für alles gute Handeln, das ist die Grundlage jener Religion, über deren Eingangstor steht: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen".

---

[1]) Hase, Handbuch der protestantischen Polemik S. 309. 419f. — Man vergleiche namentlich auch die allgemein anerkannte Kirchenlehre über den Ablaß z. B. in dem neuesten Bande (1906) von Pastors Geschichte der Päpste IV, 228: „Der Ablaß ist nach der bereits im 13. Jahrhundert fixierten Lehre der katholischen Kirche die Erlassung derjenigen Sündenstrafen, welche nach der durch das Bußsakrament vermittelten Vergebung der Schuld und ewigen Strafe noch auf Erden oder im Fegfeuer zu verbüßen übrig bleiben. Spender desselben sind der Papst und die Bischöfe, die jene Gnade dem unerschöpflichen Schatz entnehmen, welchen die Kirche an den Verdiensten Jesu Christi, der seligsten Jungfrau Maria und der Heiligen besitzt (thesaurus ecclesiae)"!

3. Heidnischer Anthropomorphismus. Menschliche Herabwürdigung des Göttlichen und der Gottheit.

Lange Zeit, viele Jahrtausende hat es gedauert, bis die Menschheit sich zu der klaren Erfassung einer rein geistigen Beschaffenheit der Gottheit emporgeschwungen hat. Erleuchtete Denker und gottbegabte Propheten kamen auf verschiedenem Wege zu dem gleichen Ziele: die geistige Qualität und die Einheit des Göttlichen gegen allen Anthropomorphismus und Polytheismus festzustellen.

Aber das, was die Propheten erschaut, was die Denker als ein Postulat der praktischen Vernunft hingestellt hatten, drang zu keiner Zeit in die Massen ein. Vernunft ist immer nur eine Kost für wenige. Ein instinktives Gefühl für das Wahre geht den Massen zwar nie ganz ab, aber es wird immer wieder durch Vorurteile, Leidenschaften und eine grobsinnliche Auffassung des Geistigen überwuchert und erdrückt.

Die späten Ausläufer eines volkstümlichen Polytheismus, welcher den Grundzug des Christentums, einen geläuterten Monotheismus, zersetzte und überwand, können erst weiter unten (II, 4) geschildert werden. Hier soll nur eine der frühesten und eigenartigsten Rückbildungen dieser Art klargelegt werden, jene nämlich, welche den Religionsstifter der Gottheit gleichgestellt, Jesus selbst zum Gott gemacht hat.

Das allerdings kommt in allen Religionen vor, daß dem Religionsstifter eine besondere Ehrenstellung, eine Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen zugewiesen wird. Auch ist das ganz in der Ordnung. Denn eine solche Hochschätzung beruht auf der gewiß richtigen Annahme, daß, wenn sich die Gottheit dem Menschen offenbare, sie dieses am ehesten durch den Geist und den Mund religiöser Heroen getan habe, welche sich ohne Selbstüberhebung als Beauftragte der Gottheit ansehen durften, jedenfalls im Namen Gottes zu wirken und zu reden glaubten.

Hier aber handelt es sich noch um etwas anderes.

Über die göttliche Mission des Religionsstifters sind sich alle Christen einig. Daß Jesus ein Recht dazu hatte, zu erklären, daß er nicht von sich zeuge, sondern von dem, der ihn gesandt habe, wird auch von solchen Christen nicht bestritten, welche im übrigen das Christentum mitten in die religionsgeschichtliche Entwickelung der ausgehenden Antike stellen und den bloß relativen Wert seiner dogmatischen Festsetzungen annehmen.

Die oft übertriebenen und allzu sinnlichen Vorstellungen, welche sich die nächstfolgenden Generationen über die göttliche Sendung Jesu und über seine Beziehungen zu Gott gemacht haben, treten uns allerdings auch in manchen trüben Auffassungen und abergläubischen Formen entgegen. Auch sie müssen geprüft werden, damit bei ihnen Ursprüngliches und Sekundäres, religiös Wertvolles und Überlebtes geschieden werde. Aber weit wichtiger ist es, jene bedenkliche Weiterentwickelung zu verfolgen, welche, in völlig heidnischer Verkennung des göttlichen Wesens, in dem menschlichen Abgesandten Gottes einen Gott, den allmächtigen Gott selbst sah. Das ist eine der schlimmsten und folgenschwersten Neugestaltungen gewesen, welche das Christentum in der Zeit der alten christlichen Kirche durchgemacht hat.

Gehen wir den Spuren dieser Irrwege des Menschengeistes nach.

Unsere menschliche Natur ist unfähig, das Geistige rein geistig zu erfassen: ganz natürlich, da ja im Leben das Geistige stets in Verbindung mit Materiellem vorkommt und in diesem erst zur deutlichen Erscheinung gelangt. Bilder und Analogien aus den Vorgängen anderer Lebenserscheinungen müssen oft verwandt werden, um das Abstrakte zu einer unser geistiges Leben anregenden, faßbaren Darstellung zu bringen.

Das hat vor allem Jesus erkannt. Er hat über das Wesen Gottes, über das Verhältnis des Menschen zu Gott, über die Eigentümlichkeiten des religiösen Lebens in Bildern und Gleichnissen gesprochen. Niemand, welcher das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg hört, kann sich des Eindrucks erwehren, daß hier in plastischer Bestimmtheit der Gedanke wiedergegeben ist: kein Mensch hat durch sein sittliches Verhalten einen besonderen Anspruch auf göttliche Gnade und Belohnung. Aus dem bildlichen Gedanken (Joh. 15, 1) „Gott ist der Weingärtner, ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“ setzt sich für jeden, der sehen

will, eine ganze Welt von Vorstellungen zusammen über das ideale Verhältnis, in welchem der Mensch zu Gott und zu Jesus, der Gottes wahres Wesen verkündet, stehen soll.

Bei längerem Gebrauch solcher Bilder und Gleichnisse stellen sich leicht gewisse Irrtümer und Mißbräuche ein.[1]) Bilder werden zu Symbolen, Symbole zur Bezeichnung der Sache gebraucht, die Form wird als wesentlich für die Qualität des geistigen Inhalts angenommen. Welche Vorstellungen werden jetzt nicht oft mit dem Bilde des Kreuzes, des Kelches, des guten Hirten verknüpft!

Bei der Häufigkeit solcher Manipulationen ist also ganz besonders acht darauf zu geben, daß erstlich das sinnliche Bild nicht für die Sache selbst genommen wird, damit dem Eindringen grobsinnlicher und heidnischer Vorstellungen vorgebeugt werde, und sodann ist davor zu warnen, daß nicht den so gewonnenen konkreten Darstellungen von abstrakten Vorgängen eine dogmatische Bedeutung beigelegt wird.

Nach beiden Seiten hin ist die Gefahr sehr groß, sobald es gilt namentlich den Gottesbegriff von unwürdigen, abgeschmackten, ja kindischen Beimischungen rein zu halten.

Die Bilder, mit welchen Psalmisten und Propheten das Wesen des Einen, des allmächtigen Gottes zu erfassen und dem frommen Gemüte nahe zu bringen suchten, gehören zu den schönsten, welche die Phantasie der Dichter geschaffen hat.

„Der Himmel ist seiner Hände Werk und die Erde ist seiner Füße Schemel“ (Matth. 5, 35). „Der Herr ist meine Macht, und mein Psalm, und ist mein Heil. Die Rechte des Herrn behält den Sieg“ (Ps. 118). „Herr, mein Gott, du bist sehr herrlich, du bist schön und prächtig geschmückt. Licht ist dein Kleid, das du anhast; du breitest aus den Himmel wie einen Teppich; du wölbest es oben mit Wasser, du fährst auf den Wolken, wie auf einem Wagen, und gehest auf den Fittigen des Windes; der du machst deine Engel zu Winden, und deine Diener zu Feuerflammen“ (Ps. 104).

Wie platt aber wäre es, wollte man hier, anstatt sich dem Eindruck dieser herrlichen Bilder hinzugeben, sie zergliedern, sie in ihrer wirklichen Bedeutung zu verwenden suchen!

Gleichwohl geschieht dies mehr oder weniger in jeder Predigt.

---

[1]) E. Bittlinger, Die Materialisierung religiöser Vorstellungen (Tübingen 1905) S. 13f., besonders 92f.

Das religiös erregte Gemüt läßt, wenn der rächende Arm Gottes nicht alsobald eingreift, sich trösten mit der Erwägung, daß 1000 Jahre vor Gott wie ein Tag seien, und zahlreiche andere Bilder haben durch ihre Anwendung auf konkrete Verhältnisse ebensoviel von ihrer poetischen Schönheit verloren, wie sie für abergläubische und kindische Spekulationen religiöser Art verwendbarer und wirksamer geworden sind.

Noch bedenklichere Konsequenzen hat es, wenn die poetischen und bildlichen Vorstellungen, nachdem sie materialisiert sind, in das Prokrustesbett der Dogmatik gezwängt werden. Es ist eine arge Verkennung des Monotheismus, wenn die gelegentlichen Schilderungen des Wirkens der Gottheit, bei denen es an kindlichen Beimischungen, an menschlichen Zutaten nicht gefehlt hat, in die Satzungen des religiösen Glaubens aufgenommen werden. Solches geschieht z. B., wenn die Vorstellungen des 1. Buch Moses von der Schöpfung der Welt oder von der Erschaffung des Menschen in der dort gebotenen sagenhaften Form unmittelbar als verbindliche Glaubenssätze für die Christen hingestellt werden, oder wenn die naiven Berichte der Propheten über die göttliche Inspiration ihrer Worte benutzt werden, um wesentliche Attribute Gottes aus ihnen herzuleiten. Das geschieht noch jetzt ganz allgemein in der katholischen Dogmatik, wenn sie aus dem pluralis maiestaticus der Worte Gottes im A. T. auf das Dasein mehrerer Personen in dem Einen Gott schließt.

Solche Trübungen jenes erhabenen Monotheismus, wie er sich in den Lehren und Gleichnissen Jesu wiederspiegelt, treten in der alten christlichen Kirche verhältnismäßig selten hervor. Im Gegenteil, es ist gerade die absolute Hoheit des wahren Gottes in oft ergreifender Weise in den Auffassungen und in den Schriften der ältesten Christen zum Ausdruck gebracht worden. Die Aufgabe, auch die bildlichen und allegorischen Darstellungen des Göttlichen durch Jesus in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen, ohne doch mit dogmatischer Beschränktheit an einzelnen Vorstellungen kleben zu bleiben, ist in ihrer ganzen Größe erkannt und festgehalten worden. Gott ist Geist und wer ihn anbetet, der soll ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten, das ist die Lehre des Johannesevangeliums. „Eben darum heißen wir Gottesleugner“, sagt Justin (Apol. 1, 6; 1, 9), „weil wir die Existenz jener vermeintlichen Götter der Heiden leugnen und den wirklichen und wahren Gott verehren, welcher der Vater

der Gerechtigkeit und Reinheit und aller übrigen Tugenden ist." „Wir finden darin nicht nur etwas Widersinniges, sondern sogar eine Verhöhnung Gottes, wenn er, dessen Herrlichkeit und Schönheit unaussprechlich ist, vergänglichen und der Wartung bedürftigen Dingen seinen Namen leihen muß".

Nur nach einer Seite hin drohte diesem reinen Monotheismus schon überraschend früh, bereits in dem ersten Jahrhundert nach Christi Tod, eine wirkliche Gefahr.

Jesus, als Sohn Gottes, trat bald so sehr in den Mittelpunkt der christlichen Lehre und des christlichen Lebens, daß er, wenn auch nicht dem Vater ebenbürtig, so doch durchaus geistesverwandt zu sein erschien und somit zunächst eine Mittelstellung zwischen Gott und den Menschen erhielt, welche ihn der Gottheit näher brachte als seinen menschlichen Mitbrüdern.

Diese Anschauung tritt in den drei ersten Evangelien, abgesehen von späteren Einlagen [1]), noch kaum bemerkbar hervor. Allerdings hat Jesus auch nach ihnen eine besondere Anerkennung seines messianischen Berufes verlangt, und „ohne Messianismus verliert die evangelische Geschichte ihr widerstandsfähigstes Rückgrat." Nicht mehr und nicht weniger beanspruchte Jesus zu sein, als der von Gott ausersehene Mann, nicht einmal Prophet im üblichen Sinne (Marc. 8, 28f.), welcher die Schrift erfüllen (Matth. 5, 17), das Reich Gottes inaugurieren sollte, und in diesem Sinne hat er sich selbst als den verheißenen Messias hingestellt. Als solcher ward er vom Volke ein „Sohn Davids" genannt [2]), hat er selbst sich als den vom Himmel gesandten Menschensohn des Propheten Daniel bezeichnet. [3]) Als solcher, aber auch nur als ein solcher göttlicher Abgesandter, hat er auch die letzten Konsequenzen der messianischen Würde gezogen: er hat sich den Sohn Gottes genannt. [4]) Als Messias jenes verkündeten und nahe bevorstehenden Gottesreiches, nur in diesem den Juden wohlverständlichen Sinn, hat er sich diese Attribute beigelegt.

[1]) vgl. S. 13 A. 1. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I, 278.

[2]) Jesus selbst hat, um nicht Gedanken an eine leibliche Abstammung aufkommen zu lassen, diese Bezeichnung abgewiesen (Marc. 12, 35).

[3]) „Und siehe es kam einer in des Himmels Wolken, wie eines Menschen Sohn, bis zu dem Alten und ward vor denselbigen gebracht. Der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich." Daniel 7, 13.

[4]) Soltau, Ursprüngliches Christentum in seiner Bedeutung für die Gegenwart S. 33f.

Damit hat Jesus sich aber in keiner Weise über die Sphäre des Menschlichen erhoben. Ein besonders von Gott begnadeter Mensch, ein Werkzeug in dem Heilsplan des Höchsten wollte er sein, nichts mehr, aber auch nichts weniger.

Unglücklicherweise ist die zweite Generation der Christenheit sehr bald über diese klar abgegrenzte Auffassung von Jesu Person hinweggegangen.

Die außerordentliche Wirkung der Lehre über seine Persönlichkeit, der feste Glaube, daß der Gekreuzigte und Gedemütigte zur himmlischen Herrlichkeit eingegangen sei, erhoben ihn sehr bald in eine höhere Sphäre. Er ward in die nächste Beziehung zur Gottheit gesetzt, und namentlich dadurch, daß er auch physisch als Sohn Gottes angesehen wurde, brach sich der traurigste Anthropomorphismus in der Auffassung des Göttlichen Bahn.

Was ist von diesen Verfälschungen des Monotheismus, welche sogar das Glaubensbekenntnis aller christlichen Kirchen verunzieren, zu halten? Welchen Ursprung hat diese widerchristliche Verkennung des Göttlichen?

Es wird notwendig sein, hier etwas näher auf die Überlieferung einzugehen. um die ganze Nichtigkeit derartiger Vorstellungen klarzulegen.

Das Markusevangelium ist, abgesehen von einigen Zusätzen des letzten Bearbeiters, noch nicht, wie z. B. die paulinischen Briefe, unter dem Einflusse bestimmter dogmatischer Voraussetzungen geschrieben.[1] Der religiöse Gedanke, welcher einzig und allein die Darstellung beherrscht, ist der eine: Jesus war der durch die Schrift verheißene Messias, aber in geistiger Verklärung. Das Evangelium hat auch noch nicht jene legendenhaften Zusätze, wie sie am Anfang und am Ende die beiden anderen synoptischen Evangelien bieten, und welche damit von vornherein den geschichtlichen Boden verlassen und die Annahme einer historischen Entwickelung unmöglich gemacht haben.

Nur insoweit der von der Schrift verheißene Messias dereinst bei einer Weltkatastrophe wiederkehren würde, sind auch in diesem Evangelium bereits die Spuren einer dogmatischen Auffassung von

---

[1] Vgl. Wendling, Ur-Marcus (Tübingen 1905). Wendling zeigt S. 4—10 treffend, daß erst die letzte Hand des Herausgebers des 2. Evangeliums einige Zusätze und Abänderungen dogmatischer Art hinzugefügt hat.

der Person Christi bemerkbar. Auf die Frage des Hohenpriesters: „Bist du Christus, d. i. der Messias, der Sohn des Höchsten?“ antwortet Christus nach Marc. 14, 62: „Ich bins und ihr werdet sehen des Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und in den Wolken des Himmels“.[1])

Im übrigen bietet dieses Evangelium, und soweit die andern ihm folgen, auch sie, noch deutliche Spuren einer allmählichen Entwickelung des Selbstbewußtseins Jesu.

Anfänglich weist Jesus diejenigen ab, welche von ihm Heilung oder Wundertaten erwarten, er bedreut die, welche die von ihm vollbrachten weiterverkünden wollen. Seine Person tritt, namentlich soweit seine eigenen Äußerungen in Frage kommen, ganz hinter seiner Lehre zurück. Auch ist ja seine „Vertiefung des Sittengesetzes“ (Matth. 5, 17f.), welche an die Stelle aller äußeren Gesetzmäßigkeit die Sittlichkeit der Gesinnung und des Charakters setzte, ohne ein besonderes Hervortreten seiner Persönlichkeit nicht nur denkbar, sondern ganz naturgemäß.

Schon etwas anderes war es mit der Idee eines „Gottesreiches auf Erden“. Ein Reich erforderte — wenigstens nach außen hin — einen Vertreter, nach innen einen Beschützer für seine Ordnungen. Zwar fehlte ein solcher nicht: Gott war der Herrscher in dem Himmelreiche, wie es Jesus verkündigte, sein Wille sollte geschehen wie im Himmel so auch auf Erden. Aber unwillkürlich mußten, je äußerlicher und je sinnlicher die Idee eines Gottesreiches von den Massen gefaßt wurde, um so mehr auch die Augen aller sich auf den Herold und Verkündiger dieses Reiches richten; denn mit ihm waren die Vorstellungen von einer großen Weltkatastrophe untrennbar verbunden. Jesu Person trat neben seiner Lehre in den Vordergrund, je mehr man das Himmelreich im apokalyptischen Sinne auffaßte und eine Wiederkehr des Herrn hoch in den Wolken erwartete.[2])

Bereits in Jesu selbst mußte so bei seinem fortschreitenden Wirken das Gefühl für die Bedeutung seiner Person mit dem Be-

---

[1]) Wahrscheinlich sind diese Worte sogar erst bei der Schlußredaktion des Evangeliums (bald nach 70) eingesetzt, rühren nicht von Marcus selbst her. S. Wendling eb. S. 71.

[2]) Eine solche Wiederkehr Jesu, wie sie z. B. Paulus noch verkündet hat (1. Kor. 15, 52), ist natürlich eine irrige Vorstellung gewesen, welche wohl Erwartungen, aber nichts Tatsächliches in sich birgt.

wußtsein für die zunehmende Bedeutung seiner Aufgabe und seiner Ziele wachsen. Aber während bei allen äußerlichen Erfolgen, und namentlich bei sonstigen persönlichen Errungenschaften, ein gerechter Stolz den Urheber erfüllt, so tritt doch dieses „freudige Selbstgefühl“, als Messias der Träger einer neuen weltbewegenden Idee zu sein,[1]) bei Jesu weit zurück hinter dem Gefühl der Pflicht, dasjenige, was er geworden war, nicht zu verschweigen, sondern offen vor der Welt zu bekennen.

Nur zögernd, als er es beim Bekanntwerden seiner Taten nicht mehr zu hindern vermag, läßt er eine Verkündigung seiner segensreichen Wirksamkeit zu. Die ausgesandten Jünger hatten bisher nicht den Auftrag erhalten, ihn als Messias zu verkündigen, sondern nur den, das Volk wegen der Annäherung des Reiches Gottes zur Bekehrung aufzufordern und Kranke zu heilen (Marc. 6, 7; 12; 13). Erst als er sich für längere Zeit aus Galiläa zurückgezogen und bei dem engeren Verkehr mit den Jüngern diesen die Augen für seine Bedeutung aufgehen, bekennt er sich frei als „Christ“, sucht aber zugleich und sofort ihnen die Idee des leidenden Messias zu eröffnen.

Das ist die großartigste Bezeugung jenes Grundsatzes, welcher die ganze Bergpredigt durchzieht: „Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Matth. 5, 17). Kein Wort des Alten Testaments in seiner wörtlichen Bedeutung enthielt diese Idee des „leidenden“ Messias.[2]) Alle messianischen Hoffnungen gingen auf ein irdisches Königreich des Gesalbten des Herrn. Jesus knüpft also nur an die messianischen Hoffnungen und Weissagungen an, um aus ihnen etwas ganz Anderes, etwas Neues herzuleiten.

Bleibt man also allein bei den Angaben des 2. Evangeliums und den Herrenworten, wie sie im 1. und 3. Evangelium enthalten sind, so kann von einer Vergöttlichung Jesu, von einer Vergötterung seiner Person keine Rede sein. In allmählicher Weiterentwickelung reift Jesus zu seiner höchsten Aufgabe heran, der Herold, der Messias zu sein in dem anbrechenden Gottesreich.

Diese weit über alle anderen Menschen hinausragende eigen-

---

[1]) Eine solche Gesinnung ist sicherlich anzunehmen, gegenüber allen modernen Versuchen, die Auffassung von Jesu Messianität erst seinen Jüngern nach seinem Tode zuzuweisen.

[2]) Denn Jesaias 53 ist erst nach Jesu Tod auf ihn bezogen worden. Zu dem Messias haben jene Worte keine Beziehung gehabt.

artige Bedeutung der Persönlichkeit Christi wurde durch den Glauben, daß das Grab den Messias nicht behalten habe, sondern daß er auferstanden sei und zur Rechten Gottes sitze, wesentlich gefördert und erzeugte im apostolischen Zeitalter, d. h. zu der Zeit, da noch die Zeitgenossen Jesu lebten, die verschiedensten Erklärungsversuche. Eine prüfende Betrachtung der einzelnen bedeutsamen Akte und Wendepunkte im Leben Jesu gab Anlaß dazu, seine göttliche Mission teils auf die Taufe, teils auf die Verklärung zurückzuführen. Bei letzterer war es sogar das Zeugnis des Petrus (bei Marc. 9, 2f.) gewesen,[1]) welches von wunderbaren Himmelserscheinungen zu erzählen wußte. Eine Stimme aus den Höhen des Himmels sollte vernommen sein: „Das ist mein lieber Sohn, höret auf ihn“ (Marc. 9, 7). Die allgemeine Tradition brachte dagegen diese Worte früh mit der Jordantaufe in Verbindung (Marc. 1, 10) und setzte so die göttliche Legitimation des Messias in den Beginn seiner Lehrtätigkeit.

Außer diesen noch recht schüchternen Versuchen, die höhere Herkunft Jesu auch äußerlich zu begründen — beide an historische Begebenheiten anknüpfend —, fehlt es bei Markus ebenso wie in den Herrenworten bei Matthäus und Lukas an jedem Hinweis auf einen höheren Ursprung Jesu. Seine hohe Idealgestalt ist überall erkennbar, seine Bedeutung als Gottes Sohn oder Messias, als „Menschensohn“, d. i. als der von Gott besonders auserkorene Mensch, ist die Grundlage der evangelischen Berichte. Die allgemeine Hoffnung auf seine baldige „Parusie“, daß er bald wiederkehren werde in den Wolken des Himmels, waren in allen lebendig und hielten den Glauben an eine baldige Verwirklichung seines Reiches auf Erden aufrecht.

Mit diesen Anschauungen der drei ersten Evangelien stimmt auch ein Paulus im wesentlichen überein. Paulus nahm zwar die Präexistenz Christi an, aber weder von der jungfräulichen Geburt, noch von göttlicher Zeugung, noch von Jesu Geburt in Bethlehem findet sich in seinen Briefen eine Spur.

Nach Römer 1, 3 ist Jesus „geboren von dem Samen Davids nach dem Fleisch“ (vgl. auch Römer 8, 3 Jesus „in der Gestalt des

---

[1]) Der Bericht im einzelnen gehört allerdings zu den Einlagen, welche Marcus erst später den ältesten Petrusberichten hinzugefügt hat, aber die Grundzüge dieser Erweiterungen sind gleichfalls den Berichten des Jüngerkreises entnommen.

sündlichen Fleisches"), d. i. als leiblicher Sohn Josephs aus Davids Stamm. Nur die Ehre eines „Sohnes Davids", welche Jesus noch nach den Synoptikern zurückgewiesen hat, war so weit verbreitet und vulgär geblieben, daß Paulus sich für sie aussprechen konnte.[1])

Und wenn Paulus ihn auch „geistigerweise als Sohn Gottes", wenn er ihn als den „himmlischen Menschen", als das Urbild der Menschheit hinstellt, welcher bereits vor allen anderen eine höhere Existenz gehabt hatte: so gibt er doch damit einerseits nur die längstverbreiteten Vorstellungen wieder, welche man von dem Messias hatte, und vermeidet anderseits auf das strengste, Jesus in eine engere verwandtschaftliche Beziehung zur Gottheit zu bringen. Kein anderer hat trotz aller solcher Spekulation die Idee des erhabensten Monotheismus reiner bewahrt als Paulus.[2])

Erst durch die später in das 1. und 3. Evangelium eingelegte Geburtsgeschichte ist hier eine derartige Trübung des Monotheismus erfolgt, welche ihn dauernd gefährdet hat.

Diese beiden Erzählungen bieten Nachrichten über die jungfräuliche Geburt Jesu, auch diese aber nur so, daß daneben die Vaterschaft Josephs als das Ursprünglichere, trotz der späteren Übermalung des Berichts, noch klar genug hervortritt, und daß — was wichtiger ist — der heidnische Ursprung dieser Lehre nicht mehr bezweifelt werden kann.

Wäre uns die Geburtsgeschichte nur bei Matthäus 2 und Lukas 2 überliefert, so würde kein Mensch auf den Gedanken kommen, daß nicht Joseph der wahre Vater Jesu gewesen sei.[3])

---

[1]) Diese Abstammung Jesu aus Davids Stamm und seine Geburt in Bethlehem wird selbst noch vom 4. Evangelium verworfen. Das bezeugt die spöttische Frage, welche das Johannesevangelium den Gegnern Jesu in den Mund legt (7, 41): „Soll Christus aus Galiläa kommen? Spricht nicht die Schrift, von dem Samen Davids und aus dem Flecken Bethlehem, da David war, solle Christus kommen?" Diese ganze Deduktion wäre völlig sinnlos, wenn der Verfasser des 4. Evangeliums es auch nur als eine probable Vermutung angesehen hätte, Jesu Abkunft aus Davids Stamm herzuleiten und seine Geburt nach Bethlehem zu verlegen.

[2]) Selbstverständlich sind dabei die interpolierten Stellen des Kolosserbriefs (1, 14—20 bezw. 2, 9; 13; 15;) sowie die nichtpaulinischen Schreiben an die Epheser und Hebräer beiseite gelassen worden.

[3]) Daß jetzt Lukas 2, 21 (da ward sein Name genannt Jesus, welcher genannt war von dem Engel, ehe denn er in Mutterleibe empfangen ward) eine Kunde von 1, 31 f. verrät, ist richtig, hebt aber die obige Be-

Man vergleiche namentlich die Stellen bei Lukas 2, 5; 41; 48; 50. Der Umstand, daß Maria 2, 50 nichts von dem verstand, was Jesus 2, 49 über seinen himmlischen Vater gesagt hatte, zeigt, daß dem Berichterstatter die Vorgeschichte in Lukas 1, 30f. nicht bekannt gewesen sein kann. Natürlich haben auch die beiden Geschlechtsregister Matthäus 1, 1—16 und Lukas 3, 23—38 nur dann einen Sinn, wenn Joseph der Vater Jesu war.[1])

Was ist nun von der Herkunft der beiden einzigen Stellen in Matthäus 1, 18—25 und Lukas 1, 30—35, welche abweichend hiervon und von dem ganzen übrigen Neuen Testament die jungfräuliche Geburt Jesu erwähnen, zu halten?

Die Erzählung des Matthäus gehört zu den spätesten Bestandteilen der Evangelien. Sie kann nicht ursprünglich sein; denn die Erzählung von den Magiern ist eine Volkslegende, welche die Berichte über einen Zug der Magier nach Rom unter Kaiser Nero (66) zur Voraussetzung hat; sie ist ohnedies, wenn ein syrischer Bericht (wahrscheinlich des Eusebius) recht hat, erst 119 in das Evangelium aufgenommen.[2]) Die mit Lukas 1, 35 übereinstimmenden Worte bei Matthäus 1, 20 beruhen also auf Lukas, nicht umgekehrt.[3])

Um aber klarzulegen, welchen Quellenwert und welche Originalität der Lukasbericht besitzt, möge man einmal die verwandte Simsonlegende betrachten.

Im 13. Kapitel des Buches der Richter wird v. 3 erzählt:

---

hauptung nicht auf. Denn die hervorgehobenen Worte sind (ebenso wie ein Zusatz in 3, 23) zweifellos späteren Ursprungs.

[1]) Sogar die ursprüngliche Lesart Matthäus 1, 16 muß, wie die syrischen Handschriften beweisen, etwa so gelautet haben: „Joseph, dem die Jungfrau Maria verlobt war, zeugte Jesum, welcher Messias genannt wird.“ Vgl. P. W. Schmiedel in Protest. Monatshefte VI, 3 S. 86.

[2]) Wright fand in einer syrischen Handschrift des 6. Jahrhunderts ein Fragment voraussichtlich des Eusebius, das ungefähr folgendermaßen lautet: „Im Jahre 430 (Seleuc. = 119 n. Chr.) unter der Regierung des Hadrianus Caesar, im Konsulat des Severus und Fulgus, unter dem Episkopat des Xystus, Bischofs der Stadt Rom, erhebt sich diese Angelegenheit (die Erzählung von den Magiern) in den Gedanken von Männern, bekannt mit den hl. Büchern, und durch die Mühe der großen Männer von verschiedenen Ländern wurde diese Geschichte vorgesucht, gefunden und geschrieben in der Zunge derer, welche diese Sorge trugen.“ Vgl. Tübinger Quartalsschrift 80 B. S. 177.

[3]) Über diese ganze Frage vgl. Vierteljahrsschrift für Bibelkunde (1903 Calvary) I, 34, sowie Hamburger Fremdenblatt 31. Dez. 1904 Nr. 307.

„Und der Engel des Herrn erschien dem Weibe und sprach zu ihr: Siehe, du bist unfruchtbar und gebierest nichts, aber du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären. So hüte dich nun, daß du nicht Wein noch starke Getränke trinkest und nichts Unreines essest. Denn du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, dem kein Schermesser soll aufs Haupt kommen. Denn der Knabe wird ein Verlobter Gottes sein vom Mutterleibe; und er wird anfangen Israel zu erlösen.“ Und entsprechend heißt es auch vom Kinde v. 14: „Er soll keinen Wein noch starke Getränke trinken, und nichts Unreines essen!“ Später verkündigt dann der Engel dem Vater das gleiche; Simson wird geboren „und der Knabe wuchs und der Herr segnete ihn“.

Dieselben Elemente kehren in der Johanneslegende wieder Luc. 1, 11—16. Nachdem dem Zacharias trotz des hohen Alters seiner Frau die Geburt eines Sohnes vom Engel angekündigt ist, wird gesagt: „Er wird groß sein vor dem Herrn; Wein und starke Getränke wird er nicht trinken. Und er wird noch im Mutterleib erfüllt werden mit dem heiligen Geist. Und er wird der Kinder Israel viele zu Gott, ihrem Herrn, bekehren.“

Natürlich ist die Johannessage im einzelnen noch weiter ausgesponnen. Das anfängliche Erstaunen und der Unglaube des Vaters werden bestraft (1, 19—22), und 1, 67—80 folgen dann die Weissagungen des Vaters über die Zukunft des Sohnes. Aber in der Hauptsache ist das Original unverkennbar.

Während dieses nun schwerlich bestritten werden wird, ist es leider noch nicht bekannt und anerkannt genug, daß die Vorgeschichte Jesu Luc. 1, 26f. auf der Geburtsgeschichte des Johannes beruht.

Wie vor Johannis Geburt erscheint auch der Maria (1, 26) der Engel Gabriel. Dem Erschrecken des Zacharias (1, 12) entspricht 1, 29 (da sie ihn aber sahe, erschrak sie über seine Rede). Gerade die entscheidenden Stellen zeigen nahe Verwandtschaft:

1, 30—32.	1, 13—15a 17.
Und der Engel sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria, du hast Gnade bei Gott gefunden. Siehe, du wirst schwanger werden im Leibe und einen Sohn gebären, des Namen sollst du Jesus heißen.	Aber der Engel sprach zu ihm: Fürchte dich nicht, Zacharias, denn dein Gebet ist erhört; und dein Weib Elisabeth wird dir einen Sohn gebären, des Namen sollst du Johannes heißen. . . .

Der wird groß und ein Sohn des Höchsten genannt werden; und Gott der Herr wird ihm den Stuhl seines Vaters David geben.

Viele werden sich seiner Geburt freuen. Denn er wird groß sein vor dem Herrn... Und er wird vor ihm hergehen in Geist und Kraft des Elias, zu bekehren die Herzen der Väter zu ihren Kindern usw.

1, 34.

Da sprach Maria zu dem Engel: Wie soll das zugehen? sintemal ich von keinem Manne weiß.

1, 18—19.

Und Zacharias sprach zu dem Engel: Wobei soll ich das erkennen? Denn ich bin alt und mein Weib ist betaget. Der Engel antwortete und sprach zu ihm: Ich bin Gabriel, der vor Gott steht, und bin gesandt, mit dir zu reden.

1, 35.

Der Engel antwortete und sprach zu ihr: Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, darum auch das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden.

1, 15.

Dein Sohn wird groß sein vor dem Herrn; . . . und er wird noch im Mutterleibe erfüllt werden mit dem heiligen Geist.

Rechnet man hinzu, daß auch das Magnificat der Maria (1, 46—55) in mancher Hinsicht ein Seitenstück zu dem Lobgesang des Zacharias 1, 67 f. ist (außerdem ist es nach 1 Samuelis 2 gebildet), so ergibt sich der zwingende Schluß, daß die Vorgeschichte Jesu nach der des Johannes, beide nach dem Vorbild von Richter 13 formuliert worden sind.

Ja noch mehr! Damit ist der Ursprung der Tradition von einer göttlichen Zeugung Jesu klargelegt.

Was bei Johannes nur eben angedeutet worden ist, das „Erfülltsein mit dem heiligen Geist schon im Mutterleibe“ (1, 15), ist 1, 35 zur vollen Entfaltung gekommen: „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum auch das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden.“ Und aus dem, was hier noch

mystisches Geheimnis war, ist bei Matth. 1, 20 die platt realistische Folgerung gezogen worden, daß Maria „schwanger war von dem heiligen Geist".

Es darf also nicht mehr zweifelhaft sein: die einzige originale biblische Nachricht, welche die jungfräuliche Geburt Jesu berichtet, ist nur eine Nachbildung der Johanneslegende, diese eine Umdichtung der Simsonfabel. Es fehlt derselben also jede historische Basis, und wenn trotz alledem immer wieder Vermutungen ausgesprochen werden, daß wohl die Jungfrau Maria selbst die Autorität gewesen sein möge, der Lukas folgt,[1]) so werden solche durch das tatsächlich bestehende Quellenverhältnis Lügen gestraft. Sie sind nicht einmal denkbar bei der Abhängigkeit der Worte Luc. 1, 25f. von Luc. 1, 9f.

Genau genommen deutet übrigens Lukas 1, 35 das Mysterium der jungfräulichen Geburt Jesu mehr an, als daß er es direkt behauptet. Die häßliche Vorstellung, daß der allmächtige Gott sich zu einer Jungfrau herabgelassen habe, ist in dieser vergröberten Fassung erst durch die heidnischen Ausleger und solche Christen erfolgt, welche unter dem Banne der abergläubischen Vorstellungen der Heidenwelt standen, und glaubten, daß Heroen und Herrscher auch leiblich ihr Geschlecht von einem Gott herleiten könnten.

Justin lebt schon so sehr in diesen unwürdigen Anschauungen, daß er es recht erklärlich findet, wenn die Christen hierüber ganz ähnlich wie die Heiden dachten. Er rechtfertigt diese Lehre mit den gleichen Argumenten, welche heidnische Schriftsteller für ihre Göttermythen beibrachten. „Ihr wißt ja", sagt er, „wie viele Zeussöhne die bei euch hochgehaltenen Schriftsteller aufführen: so den Hermes, den aufschlußgebenden Vernunftgeist und allgemeinen Lehrmeister, sodann den Asklepios, der Arzt gewesen, danach vom Blitz erschlagen und in den Himmel emporgestiegen ist, ebenso wie auch Dionysos . . Herakles . . . Ledas Söhne die Dioskuren, Danaes Sohn Perseus und endlich der von Menschen stammende Bellerophontes auf seinem Roß Pegasus. . . . Und welcher Art die Taten sind, die von einem jeden der Zeussöhne erzählt werden, braucht vor Wissenden nicht aufgeführt zu werden!"

---

[1]) W. M. Ramsay „Was Christ born at Betlehem" (London 1898) und ganz ähnlich Wright „The Gospel according to St. Luke in Greek" (London 1900) Introduktion VIII.

Es ist klar, daß durch solche Theorien über eine leibliche Abstammung von Gott selbst der Glaube an die Gottähnlichkeit Jesu gestärkt werden mußte.

Fast um dieselbe Zeit fordert der zweite Klemensbrief den festen Glauben an die Göttlichkeit Jesu: „Ihr sollt über Jesus Christus so denken wie über Gott, wie über den Richter der Lebendigen und der Toten!“ Um dieselbe Zeit kam auch das Taufformular, die Grundlage unseres jetzigen Glaubensbekenntnisses, bereits in Geltung, das wie die jungfräuliche Geburt Jesu so auch die Gottähnlichkeit Jesu feststellte. Und damit war dann für die Kirche die Sache entschieden.

Vor allem ist nun zu beachten, daß alle jene genannten Versuche, die höhere Herkunft Christi zu beweisen, schon deshalb ohne die rechte Beglaubigung sind, weil sie sich gegenseitig völlig ausschließen.

Das Herniedersteigen des heiligen Geistes bei der Taufe mußte dem, welcher die Kindheitsgeschichte vorschob, überflüssig erscheinen (so z. B. dem ersten Evangelisten 3, 14). Wenn Paulus aber scharf zwischen dem Menschen Jesus nach dem Fleisch und dem erhöhten Christus nach dem Geist unterschied, wenn er diesem letzteren Präexistenz zuschrieb, so konnte er doch nicht eine Anschauung billigen, welche die göttliche Sendung Jesu erst auf seine jungfräuliche Erzeugung zurückführte, und ebensowenig natürlich durfte er Jesu göttliche Mission erst aus dem Taufakt herleiten.

Zur Potenzierung der Christologie haben besonders beigetragen die apokalyptischen Hoffnungen und Ideen, welche das ganze Zeitalter Jesu, am stärksten in den Zeiten der jüdischen Katastrophe, durchschwirrten und bewegten.

Der Glaube der frommen Juden in der Zeit des 1. Jahrhunderts v. Chr. und in dem folgenden Zeitalter, war wesentlich die „messianische Hoffnung“ (Luc. 2, 25).[1]) Der Messias war aber jener Generation weit „universalistischer und individualistischer, als etwa zu den Zeiten des Buches Daniel“ (um 160 v. Chr.). So heißt es in den sogen. „Psalmen Salomos“, die um 50 v. Chr. gedichtet sind: „Der Gesalbte des Herrn wird die Völker in der Weisheit seiner Gerechtigkeit richten, er selbst, der gerechte König, von Gott belehrt, wird das heilige Volk um sich versammeln.“

---

[1]) Vgl. zu diesem und dem folgenden: Loofs, Dogmengeschichte S. 30.

Bei dieser Vorstellung eines von Gott ausgestatteten menschlichen Königs ist jedoch die jüdische Apokalyptik nicht stehen geblieben. Wie bei manchen Heiligen, z. B. bei Mose, so nahm man auch bei dem ersehnten Messias Präexistenz an. Daß derselbe „voll Anmut gleich einem der heiligen Engel" sein werde, bekundet das Henochbuch (46, 1). So ward das Messiasbild allmählich ein überirdisches, es erhielt eine dauernde himmlische Existenz. Wenn es in den Gesichten des Henoch heißt: „Ich sah einen, der ein betagtes Haupt hatte . . . und bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war", ja wenn von ihm gar gesagt wird: „ehe die Sonne und die Zeichen waren, ward sein Name genannt vor dem Herrn der Geister" und „bis in Ewigkeit wird er vor ihm sein", so war damit das Bild des apokalyptischen Messias schon vorgezeichnet, so wie es später in der Offenbarung Johannis uns entgegentritt. In den Psalmen Salomos (17—18) wird nicht nur das Bild eines davidischen Königs entrollt, sondern auch seine höhere Heiligkeit, seine Sündlosigkeit betont. Nach dem Henochbuche ist der Messias sogar ein durchaus himmlisches Wesen, welches vorher schon den Heiligen offenbart ward. Er ist der Auserwählte, vor dem schließlich alle anbetend niederfallen werden, um von ihm gerichtet zu werden. „Er wird ein Stab sein der Gerechten und Heiligen, daß sie sich darauf stützen, und nicht fallen, und er wird das Licht der Völker und die Hoffnung derer sein, die betrübt sind in ihrem Herzen. Es werden niederfallen und anbeten vor ihm alle, die auf Erden wohnen, und sie werden preisen den Namen des Herrn der Geister."[1])

Damit war dem Messias jener transzendentale Charakter verliehen, welcher ihn weit emporhob über alles, was Mensch heißt. Er ist dadurch ein himmlisches Wesen geworden, ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, welcher durch seine Präexistenz, durch seine himmlische Wirksamkeit als Weltenherrscher und Weltenrichter bereits wesentliche Eigenschaften von Gott selbst in sich vereinigt.

In ähnlich überirdischer Weise erscheint der Messias übrigens auch in den schon in christlicher Zeit, Ende des 1. Jahrhunderts nach Christo geschriebenen Apokalypsen, welche als 4. Buch Esra und Baruch bekannt sind. In beiden Werken führt er ein zwischen Himmel und Erde geteiltes Dasein.

---

[1]) Henoch 48, 4. Vgl. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie 1, 75.

Unter dem Einflusse solcher Vorstellungen entwickelte sich die christliche Apokalyptik. Die „Offenbarung Johannis" ist selbst ja in größeren Stücken (von 4, 1 ab) nichts anderes als eine christlich ergänzte und überarbeitete jüdische Apokalypse.

Indem jene diese Vorstellungen auf Jesus bezog, in ihm das durch den Propheten Jesaias geweissagte Lamm sah, welches überwunden hatte, und alle messianischen Bilder und Hoffnungen auf den Messias übertrug, dessen baldiges Erscheinen man erwartete, wurde das Bild des historischen Jesus mehr und mehr der Erde entrückt. Die großartigen Erwartungen, welche an die Erscheinung des Messias geknüpft wurden, führten, wie Holtzmann mit Recht hervorhebt, „naturgemäß gesteigerte Anschauungen von der Person dessen mit, welcher auf solche Weise Gottes Sache zum Siege führte". Der Welt und ihren Herrschern gegenüber ist Christus Oberkönig (1, 5), Herr der Herren (17, 14; 19, 16): — ganz ebenso wie Gott im A. T. Er ist der Herr, die Gläubigen seine Knechte.[1]) Als Erstgeborener von den Toten (1, 5; 1, 18; 2, 8) in den Himmel erhoben, sitzt er auf dem Stuhl seines himmlischen Vaters (3, 21; 7, 17). Damit hat er den Teufel aus dem Himmel verdrängt, und hält als Sieger über ihn sowohl die Schlüssel zum Himmel (3, 7), als auch zur Unterwelt (1, 18) in seiner Hand, während doch sonst Gott selbst in ihrem Besitze erscheint.

„Wie einst die Weissagungen des Buches Daniel sich auf Stellen des A. T. bezogen, sie umdeuteten und für ihre Zwecke verwandten", so wurden auch in der Offenbarung Johannis alle möglichen Aussagen des A. T. über Gott auf Christus übertragen. „Er ist 1, 18 der Lebendige, wie Gott 4, 9; er lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit, wie Gott 10, 6; er teilt mit Gott die Eigenschaft der Allwissenheit 1, 14; 2, 18; 19, 12; 2, 23; Christus ist Träger des siebenfältigen Gottesgeistes 3, 1; 5, 6. Es wird ihm 5, 8—14 eine ähnliche Anbetung zuteil, wie 7, 12; 19, 10; 22, 9 Gott". So wenig wie diesem fehlten ihm die Attribute eines Himmelsherrschers.

Damit war die Apotheose Jesu vollendet.

Nur der letzte Schritt, den die späteren Konzilien gewagt haben, fehlte noch: die Wesensgleichheit mit Gott war noch nicht direkt

---

[1]) Offenbarung 1, 1; 2, 20; 11, 8; 14, 13; 22, 20. Zu diesem und dem folgenden vgl. Holtzmann eb. 1, 468 f.

ausgesprochen. Durch eine gewisse Unterordnung unter den Willen des Vaters war das geistige Wesen des Sohnes von ihm getrennt. Nach Offenb. 2, 27 hat der Sohn vom Vater seine Herrschaft empfangen und diesen redet Jesus in den Sendschreiben stets als seinen Gott an.[1])

Dieser letzte Schritt, Jesus und Gott völlig gleichzustellen, ist erst der Kirche des 3. und 4. Jahrhunderts gelungen. Sie hat dabei die Unterstützung der philosophischen Spekulation erhalten.

Denn wie stark auch religiöse und theologische Erwägungen die Vorstellungen von Christus beeinflußt haben mochten, wie sehr auch die mythischen und volkstümlichen Spekulationen das historische Christusbild umgestaltet hatten: die ärgste Verwüstung hat auf diesem Gebiete die Philosophie angerichtet.

Bekanntlich hatte sich in der Diadochenzeit eine große Annäherung zwischen griechischer und jüdischer Denkweise vollzogen. Die alexandrinische Judenschaft war bekannt geworden mit den Höhen und Tiefen der griechischen Philosophie. Die griechische Übersetzung der Bibel, die Septuaginta, hatte den gelehrten Griechen die Schätze religiösen Lebens, welche die Schriften des A. T. bargen, erschlossen. Zu einem Austausch zwischen den Ideen hellenistischer Philosophie und semitischer Religiosität kam es vorzugsweise in Alexandria.

Am meisten gewann dabei das Judentum. Die Juden hatten das Heidentum bisher „nur als bunten Götzendienst kennen und würdigen gelernt“. Jetzt lernten sie die erhabenen Vorstellungen, welche die Philosophie über das Göttliche bot, achten und schätzen. Aufgeklärte Juden mußten notwendigerweise empfinden, daß die meisten der in ihren heiligen Schriften enthaltenen Vorstellungen von ihrem Jehova, welche in einzelnen naiven Erzählungen recht kindlich geblieben waren, weit zurückstanden hinter der Reinheit und Klarheit, „womit Aristoteles die Lehre vom ersten Beweger ausgebildet hatte, gegenüber der allbeseelenden allgegenwärtigen Kraft Platos und der Stoa“.

Wie ganz anders, wie vergeistigt waren hier die Vorstellungen von einem höheren Dasein nach dem Tode, wenn man sie mit dem Schattenleben im althebräischen Hades verglich! Hier tat sich den

---

[1]) Offenbarung 1, 6; 3, 5; 1, 11 neben 1, 13; 2, 8; 2, 28; 3, 12; 3, 14; 3, 21.

Juden ein Blick auf in die das Gewissen packende Macht der sittlichen Ideale, welche die Stoiker in der Entsagung und Selbstbeherrschung, die Pythagoräer in dem bewußten Streben nach sittlicher Vollkommenheit aufstellten und erstrebten.

Aber mit der Hinneigung zu der hellenischen Philosophie und mit den großen Vorzügen, welche dadurch die jüdischen Religionsvorstellungen erhielten, waren auch manche dem absoluten Monotheismus gefährliche Seiten verbunden.

Im Anschluß an die Ideenlehre Platos und an die Abstraktionen des Göttlichen in anderen Systemen gewöhnte man sich, neben dem unnahbaren Einen eine Reihe von Kräften und Mittelwesen anzunehmen. Es wurde z. B. die „Herrlichkeit“ Gottes (δόξα) besonders verehrt, wenn man eine personifizierte Gotteserscheinung oder eine besondere Machtentfaltung des göttlichen Geistes vermuten durfte. Ähnlich faßte man die „Kraft Gottes“, das „Wort Gottes“ als eigene, von Gott begrifflich getrennte Wesenheiten auf. Vor allem aber galt dies von der „Weisheit Gottes“, „seiner liebsten Tochter und trautesten Gefährtin bei Leitung der Welt.“ Gottes unzugängliches Wesen ist nur der Weisheit erschlossen, „sie ist seine Ratgeberin und Werkmeisterin, schöpferisches und welterhaltendes Prinzip in ihm, Kern und Mittelpunkt seiner sittlichen Eigenschaften.“ [1]) Das war anfangs allerdings mehr poetische Form; diese Vorstellung wurde aber bald zur philosophischen Theorie weitergebildet und erhielt dogmatische Anerkennung. Schon bei Jesus Sirach (4, 12; 24, 1; 24, 14) erscheint „die Weisheit Gottes“ als sein erstes Geschöpf, das bei Beginn der Welt aus seinem Munde ausgegangen ist.

Auch andere Seiten des Wesens Gottes erscheinen bald personifiziert. So vor allem — was für die spätere Entstehung eines personifizierten „heiligen Geistes“ wichtig ist — der „Odem“ (ruach) oder „Geist Gottes“. Eine solche Abtrennung des „Geistes Gottes“ von Gott selbst beruhte gleichfalls auf dem philosophischen Bestreben, eine Verbindung des unnahbaren Wesens Gottes mit der materiellen Welt herzustellen und zu vermitteln. Praktisch wichtiger wurde zeitweise sogar die besondere Verehrung, welche der Thora, dem Gesetz, gezollt ward. Die Thora galt später als vorweltlich geschaffene, geliebte einzige Tochter Gottes; sie wurde

[1]) Holtzmann, Neutest. Theologie, 1, 58.

mit der Weisheit Gottes identifiziert, war Ziel und Ende aller Wege Gottes mit den Menschen.[1])

Derartige Abstraktionen des Göttlichen mußten, wenn sie nicht leere Worte bleiben sollten, zu einer Auffassung führen, daß getrennt von der Gottheit ihr verwandte, aber doch persönlich selbständige Geisteswesen existierten. Und gerade eine solche Anschauung bildete den Nährboden für alle jene durchaus unevangelischen[2]) und unchristlichen Vorstellungen, daß der erwartete Messias ein der Gottheit verwandtes höheres Wesen sei, welches weit über allen Erdensöhnen der Erstling der Geisterwelt (ἀρχὴ), ja eine Funktion der Gottheit selbst sei.

Um so höher und weiter aber ward dieser Mittler zwischen Gott und der Menschheit der Erdenwelt entrückt, je mehr der Glaube an zahlreiche andere Mittelwesen und an manche von Gott ausgehende Kräfte zunahm. Denn dann mußte der Messias als Höchster, als Herrscher über alle himmlischen Gewalten in die unmittelbare Wesenheit Gottes mit Aufnahme finden (Kol. 2, 9—15).

Auch dieser Glaube beruhte durchaus auf heidnischen Vorstellungen.

Der Glaube an Engel und Dämonen war unter dem Einflusse des Parsismus in der hellenischen Welt weit verbreitet und hatte gleichfalls eine Herrschaft innerhalb der israelitischen Religionsvorstellungen erhalten. Er bildete sogar die Brücke zwischen beiden und führte zu jener eigentümlichen Kombination der biblischen Angaben mit den Ergebnissen der griechischen Philosophie, wie sie in der alexandrinischen Philosophie vorliegt. Schon Aristobul hatte (um 150 v. Chr.) versucht, Lehren der griechischen Philosophie von Moses abzuleiten. Aber erst Philo (30 v. Chr.—41 n. Chr.) hat die engste Beziehung zwischen alttestamentlicher Offenbarung und griechischer Philosophie herbeigeführt. Er erreichte dieses, ohne den Glauben an die wörtliche Inspiration preiszugeben und ohne die Autorität der buchstäblichen Richtigkeit der Bibel anzutasten, indem er daneben einen vermeintlich tieferen, einen allegorischen Sinn der Schrift annahm, erforschte und feststellte. So fand er

---

[1]) Holtzmann eb. 1, 61.

[2]) Natürlich stets im Sinne der drei ersten, der synoptischen Evangelien. Die Auffassungen des 4. Evangeliums haben gerade als Hintergrund diese philosophischen und gnostischen Irrlehren, wenn sie dieselben auch teilweise bekämpfen.

denn in den Worten der heiligen Schriften philosophische Wahrheiten ausgedrückt, die heiligen Patriarchen wurden ihm zu Repräsentanten von Ideen, und andererseits galten ihm diese Ideen als noch jetzt tätige und wirksame Kräfte des allein seienden und über allem Irdischen erhabenen Gottes. Sie wurden ihm zu Geistern, Engeln, himmlischen Mächten, welche Gottes Willen in dem biblischen Sinne ausführten. „Die Brücke zwischen Gott und Welt baute sich Philo durch die mit der platonischen Ideenlehre in Zusammenhang gebrachte stoische Lehre von den weltdurchwaltenden Kräften.“[1]) Bald erscheinen sie als Kreaturen Gottes, bald mehr als ewige Kräfte in Gott. Die Kraft aller Kräfte, der erstgeborene Sohn Gottes, zugleich das Urbild des Menschen ist der Logos, d. h. der Vernunftgeist. Als solcher ist er ein Vermittler zwischen Gott und den Menschen, sein Engel, das Ebenbild Gottes.

Philo selbst hat die Messiasidee noch nicht mit der Lehre vom „Logos“ verknüpft. Sobald aber einmal der Messias erschienen war, die Hoffnungen auf seine baldige Wiederkehr vom Himmel auch in der Griechenwelt Verbreitung gefunden hatten, war damit auch die Kombination gegeben, daß der „Erstling aller vom Tode Erstandenen“ auch zum Erstling der ganzen Schöpfung gemacht wurde. Dieser Gedankengang beherrscht schon die Sendschreiben der Offenbarung Johannis an die sieben Gemeinden Kleinasiens und ist von da aus in den Kolosserbrief 1, 15—18 eingeschoben.[2]) Auch tritt in der Offenbarung der „Logos“ Gottes nicht nur im biblischen Sinne als Gotteswort, sondern als die tatkräftige Macht jenes Vernunftgeistes, welcher die Welt schafft und bildet, auf. Schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts waren also unter dem Einfluß der alexandrinischen Philosophie solche Anschauungen weit verbreitet, welche die Person Jesu in die innigste Beziehung zur Gottheit gebracht hatten.

Es wurde ihm Wesensgleichheit zugesprochen und als Sohn Gottes alle Herrscherattribute, indem er mit seinem Vater zur Herrschaft gelangt war. Vor allem stellte man jetzt den Messias mit dem Logos gleich. Dieser letztere ward damit zu einer eigenen Persönlichkeit in der Gottheit. Die Voraussetzungen für eine Ver-

---

[1]) Loofs Dogmengeschichte 39. Sie heißen δυνάμεις, ἰδέαι, λόγοι, ἄγγελοι, δαίμονες.

[2]) Vgl. Theol. Studien und Kritiken 1905 S. 521f.

schmelzung christlicher Anschauungen mit alexandrinischer Philosophie waren längst gegeben. Ihre praktische Durchführung kann also nicht wundernehmen. Auch Justin ist die Zusammenstellung von Christus und Logos geläufig.[1]) Durch die Anfangsworte des 4. Evangeliums wurde die Identität beider zum Dogma erhoben und feierlich urbi et orbi verkündet!

„Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos. Derselbige war im Anfang bei Gott. Durch den Logos ist alles gemacht, und ohne denselben ist nichts gemacht, was gemacht ist. Und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater.“

Mit diesen Worten des Evangelium Johannis war die Gottheit Christi proklamiert. Man konnte es jetzt füglich selbst den Gnostikern nicht übel nehmen, wenn sie das himmlische Bild des Erlösers als das einzig reale ansahen. Das menschliche Dasein Jesu wurde mehr und mehr durch das himmlische Bild verdrängt und von zahlreichen Christen geradezu eliminiert.

Zu welchen Abgeschmacktheiten sich die Theologen verstiegen, welche aus Zwei Eins zu machen suchten, das mag man entnehmen aus Theorien, wie die des Noetos waren, der sagte, Christus sei zugleich der Vater, der Vater habe sowohl den Sohn gezeugt, wie auch in ihm gelitten. Immerhin war dieses noch verständiger als die spätere orthodoxe Weisheit, welche lehrte, Christus sei wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich gewesen.

Beides waren heidnische Verkehrungen des wahren Monotheismus, welcher lehrte, den Einen Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten.

Aber es kam schlimmer.

Ein Gott, der sich zu den Menschen zeitweise herabgelassen hatte und dann wieder zu sich selbst zurückgekehrt war, widerstreitet zwar dem Grundprinzip alles Christentums. Vielleicht jedoch hätte sich ein etwas philisterhafter Monotheismus trotzdem mit ihm abfinden können. Aber eine Dreizahl von Göttern, die kann doch nur das Hexeneinmaleins des Mephistopheles mit dem Einen Gott, in dem alle Dinge leben, weben, sind, in Einklang bringen.

---

[1]) Er schrieb noch nicht mit Benutzung des 4. Evangeliums, wenn er auch manche der darin vertretenen Ideen kannte.

Trotzdem hat die Kirchenlehre auch dieses Kunststück fertig gebracht, nur allerdings so, daß sie damit dem Monotheismus eine Wunde geschlagen hat, an der er heute noch leidet. Die Auffassung einer die ganze Welt organisierenden, einheitlich leitenden geistigen Macht wäre nicht so oft von den Edelsten und Besten beanstandet und bekämpft worden, wenn nicht der christliche Monotheismus wieder der heidnischen Vielgötterei so nahe getreten wäre.

Der Anthropomorphismus, d. h. das Bestreben, das Geistige durch menschliche, durch bildliche Vorstellungen nicht nur zu deuten, sondern auch zu begreifen, hat auch hier die ursprünglich so einfachen und einst so erhabenen Vorstellungen von dem Walten Gottes in den Staub gezogen und der Lächerlichkeit preisgegeben.

Der Grundsatz alles christlichen Gottesglaubens ist das johanneische Wort: Gott ist Geist. Der Gott der synoptischen Evangelien ist absolute Einheit und ideale Geistigkeit; trotz aller bildlichen und anthropomorphistischen Schilderungen verleugnet er nie die geistige Erhabenheit.

Es war daher ein unsinniger, mindestens aber unchristlicher Gedanke, den Geist Gottes von Gott zu unterscheiden, nicht nur begrifflich, sondern auch persönlich ihn zu trennen von dem Urquell alles geistigen Lebens in der Welt.

Welche Umstände haben dazu geführt? Und welche Momente lassen sich zur Erklärung oder zur Entschuldigung dafür anführen, daß hier von seiten der christlichen Kirche das göttliche Wesen in so trauriger Weise entstellt, so völlig verkannt werden konnte?

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß der heilige Geist in den drei ersten Evangelien kaum dem Namen nach vorkommt, wenn man eben absehen darf von den späteren Einlagen Lc. 1, 5—80 und Mt. 28, 19.[1])

Bei Paulus, der ja so oft und eingehend von den Gaben des Geistes, von den Wirkungen des Geistes spricht, ist derselbe stets eine Tätigkeit Gottes, nicht einmal begrifflich von Gott unterschieden.

In den kirchlichen Schriften aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts wird dieses anders. Bekannt ist, wie substantiell, ja massiv

---

[1]) Vgl. oben S. 17 und 80. Nur Marc. 13, 11 (= Lc. 12, 11), d. h. in der späten apokalyptischen Einlage, ist offenbar vom hl. Geist die Rede.

der heilige Geist in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte auftritt. Diese ist aber mit geringen Ausnahmen [1]) recht jungen Ursprungs, so vor allen Dingen in den Petrusabschnitten. Der heilige Geist kommt da mit Brausen vom Himmel auf die Menschen herab, er setzt sich auf die Gläubigen und veranlaßt sie zu verzückten Reden. Aber ein besonderes Wesen, das von Gott begrifflich geschieden wäre, ist er auch hier noch nicht.

Erst im Evangelium Johannis tritt der heilige Geist oft als eine eigene Kraft neben dem Vater und dem Sohne auf: er wird begrifflich von beiden geschieden, mehrfach beiden gegenübergestellt. Die johanneischen Reden sprechen von dem „Geist“ bald noch als wesentlich identisch mit dem Geiste Jesu, bald so, daß beide auseinanderfallen. Wie der Vater im Sohne ist, gleichwohl aber der Vater ein anderer und der Sohn ein anderer, so heißt 14, 16 der Geist zweifellos auch „ein anderer Beistand“, und 15, 26—27 erscheint er auch den Aposteln gegenüber, die seine vornehmsten Organe sind, als ein selbständiges Wesen.[2])

Bei Tertullian, am Ende des 2. Jahrhunderts, ist dann der Geist eine eigene selbständige Person innerhalb der Einen Gottheit geworden. „Nicht ein Geschöpf, sondern eine Emanation Gottes ist der Sohn nach Tertullian, und analog wird vom Geist gesprochen“.[3]) „Der Dritte ist der Geist, vom Vater und vom Sohne entsprossen, wie die Frucht das Dritte ist neben der Wurzel und dem Stamme“.[4]) Die Substanz der drei Personen in der Einen Gottheit ist dieselbe, die Einheit des Willens und der Herrschaft bleibt bestehen, im übrigen aber ist die Wirksamkeit und die Persönlichkeit der drei Wesen in der Gottheit durchaus geschieden.

Manche Wege haben zu diesem Endziel dogmatischer Verkehrtheit geführt.

Eine gewisse Mitschuld hat auch hier die philosophische Spekulation gehabt. Die oben erwähnte begriffliche Trennung der Weisheit Gottes, des Logos, der Herrlichkeit Gottes trug dazu bei, auch in dem Geiste Gottes eine besondere, von Gott ausgehende

---

[1]) Alt ist die Stephanusepisode (6, 1—8, 4), alt auch Pauli Bekehrung (9, 1—21; 11, 19—30). Ohne Quellenwert ist dagegen 1—5; 9, 32—11, 18.

[2]) Holtzmann, Neutest. Theol. 2, 462.

[3]) Loofs, Dogmengeschichte S. 88.

[4]) Tertius est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice.

Kraft zu sehen. Mit allerlei philosophischen Scheingründen waren die Alexandriner bemüht gewesen, diese und andere Manifestationen der Gottheit von dem Einen unnahbaren Gott als notwendig unterschieden nachzuweisen; jetzt ebnete diese Erkenntnis der Personifikation des hl. Geistes die Bahn.

Aber diese und andere Lehren der alexandrinischen Philosophen trugen anfänglich nur den geringeren Teil der Schuld. Weit einflußreicher waren die abergläubischen Vorstellungen, wie sie in den mittleren und unteren Volksschichten herrschten, um eine Isolierung des „Geistes", seine spezifische Tätigkeit im Menschen und in der Welt herauszuklügeln.

Den Spuk heidnischer Mysterien und heidnischer Wundertäter hat die christliche Kirche längere Zeit hindurch energisch zurückgewiesen. Aber im Kampfe mit diesen heidnischen Verirrungen nahmen auch die christlichen Gegner unwillkürlich, wenn auch manchmal widerstrebend, viele Anschauungen und Vorurteile ihrer Gegner in ihre dogmatischen Festsetzungen herüber. Wer „die Geister" wirksam bekämpfen wollte, bedurfte dazu eben eines besonderen Geistes, des „heiligen Geistes"!

Zunächst wird allerdings das Eine zugestanden und offen anerkannt werden müssen: nach der Ansicht des apostolischen Zeitalters, des Paulus und der Evangelisten, war es eine göttliche Macht, welche in dem fleischlich gesinnten Menschen (σάρξ) das neue Leben schuf, welche außer wie in ihm die bösen Dämonen bekämpfte, auch die Knechtschaft des Gesetzes überwunden hatte. Und das war, nach allgemeiner Ansicht, derselbe Geist, welcher auch in Christus mächtig gewesen war.

Diese Anschauung war der gesunde Ausgangspunkt aller jener pneumatischen Irrlehren, welche einige Menschenalter später die Christenheit verwirrten. Das lebhafte Gefühl, in der Kraft Gottes, in dem Geiste Christi, die Welt überwinden zu können, war eine der bedeutsamsten Mächte, welche innerhalb der jungen christlichen Gemeinden wirksam war.

Wahrhafte Jünger ihres Herrn glaubten nur in der Kraft dieses Geistes Erfolgreiches für das Reich Gottes leisten zu können.

Weiter bedurfte man nach allgemeiner Annahme der Hilfe dieses „Geistes", um die Worte der Schrift zu deuten, um die in den Schriften des A. T. enthaltenen Hinweise auf Christus zu verstehen. Und wenn auch die neuen Auslegungen, welche das apostolische

Zeitalter herausgefunden hat, oft recht bedenklich waren, so war doch das Prinzip, aus dem Geiste der Schrift den Buchstaben des Gesetzes zu überwinden, durchaus im Sinne Christi. „Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig", das sagt nicht bloß Paulus, welcher mit pharisäischer Spitzfindigkeit seine Gegner mundtot machen will, dasselbe ist auch das eigentliche Hauptthema der Bergpredigt Jesu.

Mit Grund hat daher Paulus (1. Kor. 14, 39) von echt christlichem Standpunkt aus ein bedeutendes Gewicht auf den Geist der Weissagung gelegt.

Aber „die er rief, die Geister, ward er selbst nicht los"! Er konnte dem Geiste der Weissagung und dem Zungenreden, wie derlei in den korinthischen Kultvereinen von Bedeutung geworden war, von seinem Standpunkte aus nicht prinzipiell wehren und mußte gewisse Ausschreitungen desselben dulden. Ebensowenig vermochte er der bei Heiden wie Juden weitverbreiteten Auffassung, daß der vom Geist geleitete Mensch in der Kraft Gottes (ἐν δυνάμει θεοῦ) Wunder tun könne, entgegenzutreten. Ja, hier war er seiner eigenen Vorbildung nach gewissermaßen gebunden. Auch die Pharisäer glaubten ja, daß sie durch die Kraft Gottes Wunder wirken könnten. Und Paulus war und blieb ein Pharisäerschüler sein Leben lang, der in dem, was nicht dem Wesen des Christentums, nicht der „Freiheit der Kinder Gottes" direkt widersprach, noch vieles Beiwerk, vielen Ballast aus der Rüstkammer seiner alten Lehrmeister mit sich führte.

Dazu kamen bald bedeutsame Elemente heidnischen Aberglaubens.

Der Glaube, daß die durch das Christentum bekämpften und besiegten Heidengötter als Dämonen, als böse Geister noch weiter existierten, war weitverbreitet, ja wurde wohl durch den christlichen Unsterblichkeitsglauben noch geradezu gestützt. Die Heidengötter galten ja zum Teil als in den Himmel versetzte Heroen. Die Gottheiten der Kaiser sah man leibhaftig umherwandeln, und bei der Annahme einer Fortdauer nach dem Tode konnten sie bloß als böse Dämonen gelten, die noch nach ihrem Tode im Bunde mit ihren Verehrern das Christentum zu vernichten suchten. Die Bilder der heidnischen Götter galten auch der Mehrzahl der alten Christen nicht für tot, sondern als Darstellungen jener Mächte, deren verderbliche Tätigkeit sie selbst noch fortwährend spürten. Die neu

gewonnenen Christenseelen werden gewarnt, nicht nach dem Willen „des Geistes zu wandeln, der noch zu dieser Zeit sein Wesen entfalte in den Kindern des Unglaubens“. Im Barnabasbrief wird das Herz der noch nicht Bekehrten ein Haus der Dämonen genannt. Justin lehrte: „Die bösen Engel haben den Menschen Gesetze gegeben, die ihrer eigenen Schlechtigkeit gleichen, und die bösen Menschen freuen sich daran.“

Dieser Glaube fand immer wieder neue Nahrung durch die Erfahrungen, welche man im täglichen Leben machte im Kampfe mit den oben erwähnten Mächten der Finsternis.

Ganz allgemein galten die Krankheiten der Epilepsie und der Hysterie als Wirkungen böser Dämonen. Die Christen teilten diese Auffassung mit dem allgemeinen heidnischen Volksglauben: die Leidenden galten als Besessene, von bösen Geistern Geplagte; diese letzteren aber wurden ausgetrieben unter Berufung auf den Namen des wahren Gottes und zeigten so, welche Qualität sie besaßen. Ein solcher Sieg gelang bloß dem Geistbegabten, vor dem heiligen Geist mußten endlich die Nachtgeister kapitulieren.

Dieselben Mächte waren nach der Ansicht vieler Christen auch die Urheber der Verfolgungen, welche über die Christenheit hereinbrachen. Die entsetzlichen Beschuldigungen und Verleumdungen, daß die Christen Menschenfleisch verzehrten und unzüchtige Konventikel abhielten: wem anders konnten sie ihren Ursprung verdanken als den Lügengeistern und vor allem dem Teufel selbst? Die Marter, die ihm bevorstehen, nennt Ignatius (ad Rom. 5, 2) „Züchtigungen des Teufels“. Und dieser Teufel konnte, nach vulgärem Glauben, nicht nur die Christen dem Tode überliefern, sondern — was noch schlimmer war — er suchte überall mit seinen Helfershelfern den Glauben der Christen zu untergraben, sie zum Abfall zu verleiten, sie „in den ewigen Tod zu stürzen, indem er sie dazu bringt, ihren Gott zu verleugnen“. Selbst die schon geretteten Seelen sucht er durch Irrlehren zu betören und zu vernichten.

Der Teufel, sagt Irenäus, war schon gewöhnt, zum Zweck der Verführung der Menschen gegen Gott zu lügen seit den Zeiten Evas. Sein Zweck ist, den Sinn der Menschen zur Übertretung der Gebote Gottes zu verführen und allmählich die Herzen derer zu verblenden, welche ihm zu dienen suchen sollen, damit sie den wahren Gott vergessen, ihn selbst aber als Gott anbeten.

Dementsprechend ist auch der Glaube an die Macht der bösen Geister, an das stete Einwirken einer Geisterwelt, vor allem aber an das zielbewußte und gefährliche Wirken eines Obersten der Teufel von großer Bedeutung für das Christentum geworden, um so einflußreicher, je mehr die Verfolgungen wuchsen, die heidnischen Mächte sich zum Kampfe gegen die Herde Christi rüsteten, je zahlreicher der Abfall, je bedenklicher der Kleinmut war.

Es war die unmittelbare Einwirkung dieses Glaubens, welcher die geängsteten und bedrohten Christenseelen trieb, sich nach Hilfe bei dem „hl. Geiste“ umzusehen.

„Nur, wer sich lebendig in diesen Gemütszustand hineinversetzen kann, der versteht das geheimnisvolle Erschauern, das grausende Erbeben, das den steten Untergrund jener urchristlichen Frömmigkeit bildete.“[1]) Nur der aber versteht auch den Glauben an eine besondere göttliche Kraft, welche allein Hilfe bringen konnte, den Glauben, mit dem sich das geängstete Gemüt an den heiligen Geist anklammerte, den „Anwalt“ (Paraklet) der Seelen oder, wie Luther übersetzt, „den Tröster“, der gegen alle diese Mächte die einzig wahre Hilfe bot.

Im Johannesevangelium ist diese materielle Auffassung vom Geist und seiner gesonderten, eigenartigen Wirksamkeit genügend ausgebildet. Vor Jesu Verklärung gab es nach Johannes noch keinen Geist auf Erden, erst nach seinem Tode, als Jesus die Seinen verlassen, da hatte er ihnen als Ersatz den Tröster gesandt.[2])

Durch die Annahme einer örtlichen Trennung der Funktionen Gottes — Gott und Jesus im Himmel, der heilige Geist auf der Erde — war die Grundlage zu einer wirklichen Zerteilung der Gottheit in mehrere Personen gegeben.

Nachdem man soweit gekommen war, trugen dann die genannten Beobachtungen, welche man im täglichen Leben über die Tätigkeit „des Geistes“ machte, dazu bei, die eigenartige Wirksamkeit eines solchen heiligen Geistes noch genauer zu definieren. Der „Geist“ war es, nicht Gott selbst, welcher die Frommen im Kampfe mit Dämonen, im Streite mit Teufel und Höllenmächten stärkte. Hier

---

[1]) vgl. hierzu und zum folgenden im einzelnen Weinel: „Geist und Geister“ S. 21f.

[2]) Joh. 7, 39: „Das sagte er aber von dem Geist, welchen empfangen sollten, die an ihn glaubten; denn der heilige Geist war noch nicht da; denn Jesus war noch nicht verkläret.“

setzte er sich auf begeistert Verzückte, dort befiel er eine ganze fromme Gemeinde; hier heilte er Kranke, dort bezwang er die bösen Lüste, welche der Versucher eingegeben hatte. War auch seine Tätigkeit wunderbar höherer Art, so verblieb ihr doch ein starker Erdenrest. So manche Qualität, welche man den bösen Dämonen beilegte, besaß auch „der Geist", nur in etwas höherem Maße. Die Wunder und Zeichen, welche die Gläubigen durch ihn verrichten, übertreffen doch nur qualitativ diejenigen der heidnischen Geister, und konnten wohl einer göttlichen Kraft, nicht aber direkt dem Einen und Unsichtbaren zugeschrieben werden.

Aber die Zeiten der Apostel und Propheten, der mit besonderen Geistesgaben ausgestatteten Lehrer war nach einigen Generationen im Aussterben.

Da war es nur natürlich, daß, je mehr das Christentum die Zeiten der Wunder und Ekstase verließ und in ruhigere kirchliche Bahnen einlenkte, manche „Wirkungen des Geistes" seltener wurden, wenn sie auch nie ganz ausstarben. Das Zungenreden war schon dem Verfasser der Apostelgeschichte nicht mehr recht verständlich mystische Offenbarungen, wie sie der Geist dem Johannes der Offenbarung mitgeteilt hatte, wurden seltener, die apokalyptischen Hoffnungen, wie sie der Geist genährt und geweckt hatte, machten praktischeren Betätigungen des christlichen Sinnes Platz, die christlichen Wundertäter treten hinter Bischöfen und Kirchenvätern an Bedeutung zurück.

So machte sich denn die theologische und philosophische Spekulation, deren Aufgabe es ist, die fossilen Überreste geistigen Lebens zu inventarisieren, daran, das Wesen dieses einst so mächtigen und noch immer in den Zeiten der Verfolgung und im Glaubensleben des Einzelnen wirksamen Geistes begrifflich zu fassen und von der übrigen Tätigkeit Gottes abzugrenzen.[1])

Die längst geltende Anschauung, daß Gott sich sowohl als Schöpfer wie als Erlöser, als Welterhalter wie als Logos offenbart habe, daß das erhabene Wesen Gottes zwar eine Einheit sei, daß Gott aber auch in Christo war und die Welt mit sich versöhnt habe: diese Vorstellungen erleichterten es, auch dem seit Jesu Tod in der christlichen Gemeinde wirkenden „Geist" eine gesonderte Stellung anzuweisen.

---

[1]) Vgl. hierzu und zu dem folgenden G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit S. 138f.

Tertullian ist es gewesen, welcher zuerst die Lehre der Dreipersönlichkeit dogmatisch definiert hat. „An der Monarchie halten wir fest“, ruft er aus; aber zugleich tadelt er die Einfältigen, welche nicht verstehen wollen, daß man wohl an den Einen Gott zu glauben habe, aber mit seiner Ökonomie sich vertraut machen müsse, wonach „die Dreiheit, wenn sie richtig verstanden werde, die Wahrheit enthalte.“

Bei dieser hier zuerst auftretenden „Dreieinigkeit“ und ihrer begrifflichen Fixierung kamen, wie hervorgehoben ward, der Theologie zum Teil die oben erwähnten Vorstellungen der alexandrinischen Philosophie von der selbständigen Stellung des Logos, der Weisheit Gottes, der Kraft Gottes zu Hilfe, mehr noch aber vulgäre Religionsanschauungen des Heidentums, welches überaus zahlreiche Gottheiten in doppelter oder dreifacher Form verehrte, in verschiedene Wesen zerteilt, und doch zugleich eine gewisse Einheit derselben festhielt.

Bei dem Bestreben, das Walten einer göttlichen Macht zu erfassen, haben sich die verschiedensten Heidenvölkern gedrungen gefühlt, neben der Einheitlichkeit eine Mehrzahl von Persönlichkeiten anzunehmen.[1]) Sehr oft vereinigten sie drei verwandte Wesen zu einer Gruppe, welche Poesie und Kultus hochhielten. So erwähnt schon der alte Hesiod 15 Göttertriaden. Die Kombination verschiedener Gottheiten wie die Zerlegung einer einzigen findet nicht immer in der Dreizahl statt. Auch die Zweizahl ist zuweilen vertreten; außerdem die Vielzahl. Die Zahl der Juppiter[2]) und Junonen ist groß, selbst wenn man von den lokalen Gottheiten, die diesen Namen tragen, absieht.

Aber in den bei weitem meisten Fällen herrschte die Dreizahl vor. Dieselbe blieb auch noch in der spätesten Zeit des Altertums in Geltung. Die in dem kapitolinischen Juppitertempel verehrte Göttertrias Juppiter, Juno, Minerva und ihr Kultus fanden in allen römischen Kolonien Verehrung.

Wenn man sich so daran gewöhnt hatte, das höchste göttliche Wesen nicht nur in dreifache Funktionen zerteilt, sondern in drei verschiedenen Personen wirkend zu sehen, so mußte es dem christ-

[1]) Vgl. zu dem folgenden: Usener, Dreiheit (Bonn 1903) S. 3.

[2]) z. B. Juppiter Optimus Maximus, Juppiter Terminus, Juppiter Feretrius, Juppiter Lapis, Jupiter Stator u. a. m.

lichen Römer ganz natürlich erscheinen, daß sein Gott trotz aller innerer geistiger Einheit gleichfalls eine dreifache Wirksamkeit ausübe, in eine dreifache Persönlichkeit zerteilt verehrt werden dürfe, ja so verehrt werden müsse, wenn man ihn eben ganz und voll erfassen wolle. Und ebenso lag es hellenischen Christen nahe, welche gleichfalls die Gottheit so oft in dreifacher Kombination verehrten, welche mit ihrer philosophischen Gedankenspielerei neben dem unnahbaren Gott den die Welt bildenden Logos und die alle Menschen leitende Weisheit Gottes begrifflich geschieden auffaßten, dem Geist, welcher so Großes in der Christenheit gewirkt, eine Sonderstellung in dem göttlichen Wesen anzuweisen und von der Zweizahl zur Dreizahl in der Gottheit überzugehen.[1]) Ein Gnostiker des 2. Jahrhunderts erklärte denn auch[2]): „Wer da sagt, daß das All aus Einem bestehe, der irrt; wer da sagt, es bestehe aus Dreien, der spricht wahr!"

Heidnische Philosophie und heidnische Religionsvorstellungen im Verein halfen das dogmatische Wahngebilde errichten,[3]) welches in der Christenheit so viel Unheil angerichtet hat. Durch diese den schlichten Christenherzen unverständlichen Vorstellungen sind Haß und Verfolgung in die Christenheit eingezogen. Und jene Glaubensstreitigkeiten haben obenein den reinen Monotheismus und damit das Wesen des Christentums gründlich verfälscht und aufs schlimmste getrübt.

Einen wie späten Ursprung die Lehre von den drei Personen in der Gottheit gehabt hat, das geht auch schon aus sprachlichen Erwägungen hervor. „Das neutrale Geschlecht des griechischen Wortes Geist (= τὸ πνεῦμα) erlaubte es nicht, den Geist auf eine Stufe neben Vater und Sohn zu setzen." Es hat also erst eine andere Sprach- und Denkweise zu einer Personifizierung des Geistes geführt. Eine solche Auffassung lag ja auch bei der Verleihung desselben durch Handauflegen eigentlich recht fern.

---

[1]) Usener, Dreiheit, S. 36—45.

[2]) Vgl. die Angabe bei Hippolytos 5, 8 p. 150, 36 Goett. und Usener ebend. S. 37.

[3]) Hinter diesen Faktoren treten die Versuche judenchristlicher Gelehrten zurück, aus dem pluralis maiestaticus göttlicher Worte des Alten Testaments eine Mehrzahl von Personen in der Gottheit vorzunehmen. Vgl. Bittlinger, Die Materialisierung religiöser Vorstellungen (Mohr 1905) S. 8. Die damaligen Juden nahmen diese theologischen Umdeutungen sehr ernst.

In der Tat ist den synoptischen Evangelien und den eigentlichen Paulusbriefen eine solche Personifizierung durchaus fremd geblieben. Zuerst findet sie sich in dem aramäisch geschriebenen Hebräerevangelium, in welchem manche Forscher zwar mit Unrecht die Urschrift unserer Evangelien sehen,[1]) das aber zweifellos noch ins 1. Jahrhundert n. Chr. gehört.

Aber in welchem Sinne wird hier von einer dritten Person der Gottheit geredet?

Im Hebräerevangelium heißt es: „Meine Mutter, der heilige Geist, hat mich an einem meiner Haare gepackt und auf den großen Berg Thabor gestellt.“[2]) Der heilige Geist (aramäisch rucha, hebräisch ruach) war in diesen semitischen Dialekten weiblichen Geschlechts.

„Damit war unmittelbar“ wie Usener treffend bemerkt, „der Anstoß zur Bildung einer Dreieinheit gegeben, die sich durch ihre natürliche Zusammensetzung „Vater, Mutter, Sohn“ empfahl. Man hat diesen Schritt alsbald getan, und eben diese Formulierung ist uns bezeugt, indem die Gnostiker dem Kirchenvater Irenäus zufolge davon sprachen, daß Mutter und Sohn sich wieder offenbart hätten. Diese Auffassung hatte bereits, bevor das griechische Evangelium durchdrang, einen Bestand gewonnen und Verbreitung erlangt. In die meisten gnostischen Systeme ist dieser weibliche Geist übernommen worden.“ Eine zu Irenäus' Zeit in Südgallien verbreitete Sekte hatte zwei Weihen: neben der eigentlichen Taufe die Weihe der Erlösung, welche mit einer nochmaligen Taufe verbunden war, bei welcher der Spruch[3]) Anwendung fand: „Auf den Namen des unerfaßlichen Vaters des Weltalls, auf die Wahrheit,[4]) die Mutter von allem, auf den in Jesu herabgekommenen Geist zur Einigung und Erlösung und Gemeinschaft der Mächte.“

Erst seitdem der johanneische Logos (Joh. 1, 1) (männlichen Geschlechts!) als Vermittler zwischen Gott und den Menschen eingeschoben war, und der Paraklet, der Tröster, als seine fortwährende und fortzeugende Wirkung in der Menschheit Anerkennung gewonnen hatte, wurde auch in der Griechenwelt die Dreiheit

---

[1]) Vgl. Soltau, Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert S. 59 f.

[2]) Es entspricht diesen Worten im 1. Evangelium 4, 8.

[3]) Epiphan. haer. II, 246, vergl. Usener, Dreiheit, S. 42.

[4]) Vgl. Johannes 15, 26 und 16, 13, wo der Tröster der Geist der Wahrheit heißt.

heimisch. Das weibliche geistige Wesen der semitischen Sprachen ward durch den männlichen Tröster verdrängt.

Neben diesen mehr spekulativen Erwägungen, welche zu einer Dreiteilung der Gottheit und der Zusammenfassung ihrer Teile in der Trinität geführt haben, haben die kirchlichen und biblischen Formeln, welche dreigeteilt waren und drei verwandte Begriffe zu einer Einheit zusammenzufassten, einen bedeutsamen Anteil an der Bildung eines Dogmas der Dreieinigkeit gehabt.

Der Aronitische Segen (4. Mose 6, 24) lautete dreigeteilt: Der Herr segne und behüte dich, der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig, der Herr erhebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden.[1]) Ebensowenig wie hier an die Dreieinigkeit gedacht ist, ist dieses bei Paulus Kor. 12, 4f. der Fall: „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist; und es sind mancherlei Dienstleistungen, aber es ist ein Herr; und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirket alles in allen."

Nach diesen und ähnlichen Formeln mit dreifacher Gliederung ist es dann erklärlich genug, daß „das liturgische Bedürfnis und eine lange liturgische Gewohnheit vielfach solche dreigliedrige Formeln hervorgerufen haben".

So fand die Dreiheit Eingang bei der Taufhandlung: Dreimaliges Untertauchen führte zu einer Dreiteilung der Taufformel. Aus dieser ist aber in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts das alte römische Taufbekenntnis, die Quelle des sogen. apostolischen Glaubensbekenntnisses, gebildet. „An eine Dreieinigkeit, an eine Wesensdefinition der Gottheit ist aber dabei noch nicht gedacht." „Weder ist gesagt, daß die Drei gleich Eins seien, noch kann angesichts des geschichtlichen Befundes von drei ‚Personen' geredet werden. Nirgends ist angedeutet, daß man den Geist in anderer Weise verstehen solle, als die ‚Kirche', die ‚Vergebung der Sünden' und Fleischesauferstehung."

Durch die Identifizierung des „Geistes" mit dem göttlichen Logos war der heilige Geist männlichen Geschlechts geworden. Was er nicht als sächliches πνεῦμα ἅγιον, was er nicht als „Mutter Jesu" werden konnte, das ward er als männlicher Logos: der Erzeuger Jesu. Als solchen hat ihn die spätere Kirche verehrt.

---

[1]) Vgl. den Nachweis von G. Krüger, „Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit" S. 49f.

Aber auch die weibliche Person in der Gottheit hat, nachdem sie aus dem dreigestaltigen Wesen der Gottheit ausgeschlossen war, aus der Trinität verdrängt innerhalb der göttlichen Familie einen besonderen Ehrenplatz erhalten.

Die „Mutter Geist“ war beseitigt und hatte in ihrer männlichen Verwandlung vielfach[2]) auch die männlichen Funktionen eines Erzeugers Jesu erhalten. Aber die „Mutter Gottes“ schwand nicht mehr aus dem Gedächtnis und aus der frommen Seele des Volkes, welches unfähig war, das Göttliche rein göttlich, das Geistige rein geistig zu erfassen.

Nachdem zumal die Legende von der wunderbaren Geburt Jesu die Jungfrau Maria zu besonderen Ehren gebracht hatte, und die Ehrerbietung, welche sie als Mutter Gottes genoß, mit der Potenzierung der Christologie wuchs, konnte sie würdig erscheinen, einen Ehrenplatz in der göttlichen Familie einzunehmen. Einen solchen hat sie trotz mancher Wandlungen nicht bloß sich bewahrt, sondern bis in die neueste Zeit in zunehmendem Maße sich erstritten, trotzdem es wohl keine widerwärtigere Art gibt, die Hoheit des göttlichen Wesens in den Staub zu ziehen als dadurch, daß man es nach dem Vorbilde eines kleinbürgerlichen Familienkreises konstruiert.

Werfen wir einen Blick auf den Ausgangspunkt der Marienverehrung, auf ihre historische Entwickelung und ihre Endziele. Nach allen Seiten hin wird sich zeigen lassen, daß eine solche eben so sehr der geschichtlichen Überlieferung wie dem christlichen Glauben widerstreitet.

Soweit hier freie Erfindung, bildende Kunst und Poesie tätig gewesen sind, um ein weibliches Idealbild sittlicher Reinheit und mütterlicher Liebe auszugestalten, wird man diesen eigenartigen Vorstellungen Verständnis und Sympathie entgegenbringen dürfen. Soweit es sich aber darum handelt, den Marienkult wissenschaftlich oder auch nur dogmatisch zu begründen, so sollte keinen Augenblick das Unchristliche dieser Bestrebungen in Zweifel stehen. Der Marienkultus gehört zu den traurigsten Verirrungen, welche das Göttliche von Christenhänden hat erdulden müssen. Ja, es fehlt

---

[2]) Natürlich nicht durchweg. Aber die berechtigte Scheu, Gott-Vater leibliche Eigenschaften beizulegen, überließ diese Funktion des Göttlichen jener anderen göttlichen Kraft, welche in mehr unmittelbarer Beziehung zu dem menschlichen Dasein stand.

eigentlich an jeder biblischen oder vernünftigen Begründung eines solchen perversen Anthropomorphismus so sehr, daß man in Verlegenheit kommt, wenn man irgend etwas zu seiner Verteidigung sagen soll, es sei denn, daß man auf die trübsten Quellen apokrypher Evangelien und später Volkslegenden zurückgriffe.

Der hl. Bernhard hat zwar einmal behauptet, „die ganze Schrift zeuge von Maria". Aber abgesehen von den vermeintlichen sehr dehnbaren Hinweisen des A. T. (wie Gen. 3,15 und Jes. 7,14; 11,1), deren Deutung kein verständiger Mensch ernst nehmen kann, zeigt die hl. Schrift nur soviel, daß sie Jesu Mutter war, welche zwar vom Engel Gabriel in der ja erst spät eingelegten Geburtsgeschichte des Lukas (1, 28 f., vgl. 1, 42) ehrerbietigst angeredet wird, sonst aber weder in den Evangelien, noch in der ganzen apostolischen Geschichte irgend eine Rolle spielt.[1])

Erst hundert Jahre später wird sie gelegentlich erwähnt, aber keineswegs besonders hervorgehoben.[2]) Justin ist der erste, welcher die gläubige Maria der ungehorsamen Eva gegenübergestellt hat, er betont ihre Jungfräulichkeit, aber von einer Verehrung findet sich keine Spur bei ihm.

Erst zu Anfang des 3. Jahrhunderts beschäftigen sich die Theologen eingehender mit dieser Jungfräulichkeit der Maria und ziehen ihre dogmatischen Konsequenzen daraus. Namentlich gelangte man bald zu der Überzeugung, daß diese ihre Qualität auch durch die Geburt Jesu nicht gelitten und Maria gleichsam die inkarnierte Jungfräulichkeit sei.

Während so die damaligen Kirchenschriftsteller der Maria einen ganz besonderen Ehrenplatz unter allen Weibern anweisen, enthalten sie doch nichts davon, daß Maria Anbetung gebühre. Und ebenso ist es bei den Vätern des 4. Jahrhunderts: sie sprechen ihr zwar alle möglichen Tugenden zu, aber ebensosehr deuten sie an, daß sie wie andere menschliche Eigenschaften und Schwächen besessen habe.

---

[1]) Nur dem Prediger wird es gestattet sein, aus Joh. 19, 25 f. herauszulesen, welche Vorzüge Jesu Mutter gehabt habe. Tatsächliches berichtet auch diese Stelle nichts über sie. Im übrigen vergleiche man die vollständige Zusammenstellung der biblischen Citate bei v. Lehner, Marienverehrung S. 1—7.

[2]) Stellen bei Benrath, Zur Geschichte der Marienverehrung, (Theolog. Studien und Kritiken 1886) S. 12 f. — Auch die folgenden Auseinandersetzungen beruhen vielfach auf dieser gründlichen Untersuchung, sowie auf v. Lehners Buch über die „Marienverehrung".

Erst das dritte allgemeine Konzil 431 nahm die Worte „empfangen von dem heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“ in das Glaubensbekenntnis auf; damals wurde aber auch der verhängnisvolle Name „Gottesgebärerin“ feierlich angenommen und als Glaubenssatz eingeschärft.

Während hierbei also die theologische Spekulation der ersten drei Jahrhunderte sich noch vollständig vor gröberen Ausschreitungen hütete, waren die volkstümliche Legende, die religiöse Phantasie und Poesie um so geschäftiger gewesen, das arme galiläische Weib in den Himmel zu erheben.

Die von Paulus nur persönlich ausgesprochene Überzeugung, daß der Zölibat dem Ehestand vorzuziehen sei, daß Enthaltsamkeit in höherem Ansehen stehe, hatte schon früh in der Christenheit zur Überschätzung des Zustandes jungfräulicher Reinheit geführt.

Es kam wohl hinzu, daß bei den apokalyptischen Hoffnungen und den Erwartungen einer baldigen Weltkatastrophe oft in der Ehe ein solcher Stand gesehen ward, der zu sehr an die irdische Notdurft und den irdischen Erwerb zu denken zwinge. „Wenn sie von den Toten auferstehen werden, so werden sie nicht freien, noch sich freien lassen, sondern sie sind wie die Engel im Himmel“ (Marc. 12, 25). Mit diesen Farben hatte Jesus die zukünftigen himmlischen Zustände geschildert und solchen Schilderungen entlehnten die ältesten Christen auch manche Einzelheiten für das Idealbild eines wahren Christenlebens.

Seit dem Anfange des 2. Jahrhundert las man im 1. Evangelium als Worte Jesu auch Matth. 19, 12. Als die Jünger zu Jesu gesagt hatten: „stehet die Sache eines Mannes mit seinem Weibe also, so ist es nicht gut, ehelich zu werden“, sprach er die Worte: „es sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen.“ Jesus soll damit also jedenfalls soviel angedeutet haben, daß der Zölibat eine höhere Rangordnung besitze, als der eheliche Stand, und es ist „eine Tatsache, daß die alten christlichen Schriftsteller einstimmig darin sind, das jungfräuliche Leben mit Begeisterung anzupreisen“.[1]) Der unverheirateten Witwe, der ehelosen Jungfrau, dem Einsiedler in der Wüste schrieb man allgemein eine höhere Heiligkeit bei. Diese Gattung himmlischen Sinnes stand „seit alters höher als jede andere Tugend-

---

[1]) Vosen, Katholizismus S. 615.

leistung“,[1]) vielleicht mit Ausnahme des Martyriums. Als daher die „perpetua virginitas Mariae als das höchste Ur- und Vorbild ein unumstößlicher Glaubensartikel“ geworden war, der Maria eine Jungfräulichkeit zuerkannt ward, welche auch vor, während und nach der Geburt bestanden habe, da war ihr jene höchste Tugend in einem Grade zugesprochen, daß sie hoch über alle sündigen Töchter Evas emporgehoben zu sein schien.

Diesem Besitz der höchsten Tugend fügten poetische Schilderungen und volkstümliche Legenden einen Kranz von vielen andern weiblichen Vorzügen hinzu. Ihr keuscher Sinn, ihre Herzensreinheit und Demut leuchteten schon aus dem Magnifikat im Lukasevangelium (1, 46f.) hervor. Für ihre Liebe, die sie zeigte, als sie Jesus bis zum Kreuze gefolgt war und selbst in den Stunden der Todesqualen ihm Linderung verschafft hatte, konnte schon das Johannesevangelium Zeugnis ablegen. Das apokryphe Protevangelium des Jakobus schildert sie in der Ausübung ihrer Mutterpflichten. Noch breiter führt ein Pseudomatthäus ihre Liebestätigkeit aus.

Das Endresultat dieses Entwickelungsprozesses war die Anschauung, daß Maria völlig sündlos gewesen sei und durch ihre Reinheit eine einzigartige Mittelstellung zwischen Gott und Menschen eingenommen habe.

Eine solche ward dann auch in theologischen Erörterungen nicht selten hervorgehoben, je mehr Christus durch seine Gottähnlichkeit, Gottgleichheit, wahre Göttlichkeit aus dem Anschauungsbereich der Menschen herausgetreten war, je weniger er als Teilhaber der Göttlichkeit fähig erschien, noch weiterhin und fortdauernd als Vermittler zwischen ihr und der Menschenseele zu wirken.

Hier rächte es sich, daß durch die Dogmatik das Wesen Christi eine arge Verschiebung und Verfälschung erlitten hatte. „Je mehr die Schultheologie“, bemerkt Benrath treffend, „einseitig den gottheitlichen Faktor in Christus auf Kosten seines menschlichen Wesens betont hatte, und je mehr damit der ganze Christus transzendent wurde und den Blicken des Gläubigen in einer auch auf dem religiösen Gebiete nach realistischer Handgreiflichkeit strebenden Zeit entschwand: um so leichter fand der Gedanke Eingang, an Christi Stelle ein anderes Wesen zu setzen, welches zwar auch den allgemeinen Bedingungen des Verderbens und der Sünde entrückt,

---

[1]) Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1, 308 (12. Aufl.).

aber doch als Fleisch von unserm Fleisch und als zweifellos echtes und wahres Menschenkind unserm Geschlechte nahe stände: Maria." Sobald der Sohn über die Sphäre des Menschlichen in die der unnahbaren Göttlichkeit hineingehoben ward, entstand für eine Zeit, die gewohnt war, mit menschlichen und halbgöttlichen Vermittlern zwischen dem Göttlichen und Menschlichen zu rechnen, das ganz natürliche Verlangen, „die sich nun wieder öffnende Kluft auf diesem Wege auszufüllen, die Fülle der Gaben in ein tatsächlich doch Mensch bleibendes Individuum ausströmen zu lassen."

Die sittliche Hoheit und die völlige Sündlosigkeit, welche fromme Gemüter aus dem Volke und begeisterte Dichter voll mystischer Tiefe der Maria verliehen hatten, finden bald auch bei den gelehrten Theologen Anerkennung. Der syrische Bischof Aphraates (um 340) lobt nicht nur Marias Demut, sondern weiß auch, daß sie bei Gott besonders wegen ihres Fastens und Betens in Ansehen gestanden habe. Epiphanius (um 400) preist ihren Gehorsam, ihre Geistesgegenwart, Sicherheit, Verstand. Der Syrer Ephräm (um 370) hebt ihre Einsicht und geistige Überlegenheit hervor und ruft endlich begeistert aus: „Auf jede Weise hast du, o Jesus, sie ausgeschmückt, der du selber die Zierde deiner Mutter bist."

Da konnte die offizielle Dogmatik nicht zurückbleiben. Nachdem Kirchenväter wie Ambrosius (um 380) und Gregor von Nazianz (328—390) betont hatten, daß Maria ein Spiegelbild weiblicher Vollkommenheit, vom heiligen Geist an Seele und Leib gereinigt sei, spricht Augustinus (415) ihr ein völliges Freisein von aktueller Sünde zu. Augustinus, der bekanntlich sonst mehr denn irgendein anderer die Macht der Erbsünde hervorhebt und ihrer Gewalt selbst die Propheten des Alten Bundes unterworfen sein läßt, nimmt Maria allein aus, „weil sie wegen der Ehre Gottes, wo es sich um Sünde handelt, gar nicht in Frage kommen könne".

Damit war aber Maria aus der Sphäre der Menschheit hinausgerückt und bald geschah der letzte Schritt: sie wurde auch nach der rechtgläubigen Kirchenlehre als die rechte Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen hingestellt, welche Anbetung verdiene. Durch ihre Fürbitte vornehmlich könne, so ward überall verkündet, den Menschen die Gnade Gottes erbeten und erworben werden.

Dabei gewann dann jener erst naiv gebrauchte Vergleich von Eva und Maria bald eine höchst bedenkliche Verwendung zur dog-

matischen Fixierung ihrer erlösenden Tätigkeit. Der hl. Ambrosius (340—395) sagt es mit dürren Worten: Eva übergab uns der Verdammnis durch die Frucht des Baumes, Maria erlöste uns durch das Geschenk des Baumes, weil auch Christus am Holze hing wie eine Frucht. „Was durch Adam verschuldet ist, ward durch Maria reingewaschen.“ Und Severianus sagt bald darauf: „Die heilige Jungfrau ... hob auf das Leiden und Seufzen der Verurteilten, denn wie jemand, wenn er in die Königsburg berufen wird, sich bemüht, seine Angehörigen zu Ehren zu bringen, und, wenn sie in Not sind, zu befreien, so bittet auch die hl. Jungfrau, die in die Königsburg berufen ist, um der göttlichen Geburt zu dienen, ... zuerst um diese Gnade, oder empfängt sie vielmehr.“ [1])

Immerhin zögerten besonnene Kirchenväter noch damit, die Anbetung anzuempfehlen. Derselbe Epiphanius, welcher Maria als Inbegriff aller Tugenden hochpries, lehrte doch warnend: „Maria war der Tempel Gottes, nicht aber der Gott des Tempels“, und er hatte allen Grund dazu, zur Vorsicht zu mahnen, zumal damals eine Frauensekte ihr, wie einst der Ceres, Brotkuchen als Opfer darbrachte. Aber wie hier, so hatte auch sonst der Mariendienst und die Marienanbetung längst im Volksleben Wurzel geschlagen, ehe die orthodoxe Schulmeinung ihm den Stempel ihrer Anerkennung aufprägte.

Die christliche Kunst und die christliche Poesie halfen der noch tastenden Dogmatik kräftig nach. Die Darstellungen der Katakomben, in denen Maria mit dem Jesusknaben oder allein Gegenstand der Anbetung war, so vor allem die Wiedergabe der Adoration seitens der Magier, förderten diese Entwickelung. Auf die weitesten Kreise wirkte aber vor allem eine apokryphe Schrift „de transitu Mariae“ (über den Heimgang der Maria) aus dem Ende des 4. Jahrhunderts ein, welche fälschlich dem Apostel Johannes beigelegt wurde.

Maria, so wird hier erzählt, pflegte alltäglich das Grab des Herrn zu besuchen. Eines Tages empfing sie dort am Grabe eine Botschaft des Engels Gabriel, daß ihr Heimgang nahe sei. Auf ihr Flehen zu Gott werden sämtliche Apostel — auch die verstorbenen leben wieder auf — um sie, die nach Bethlehem versetzt ist, versammelt. Während alle Gebete gen Himmel senden, erscheint vom

---

[1]) Siehe Benrath a. O. S. 26, und weiter v. Lehner a. O. S. 185f., 283f.

Himmel her die Schar der himmlischen Engel, zugleich geschehen auf der Erde zahllose Wunder, von allen Seiten eilen die Gläubigen herbei, um Maria zu preisen; die Juden aber suchen den Pöbel gegen sie aufzuregen. Die Apostel tragen darauf das Bett der „Gottesgebärerin“ nach Jerusalem, wo sie sterbend von Christus selbst die Verheißung empfängt: freue dich, denn jede Gnade ist dir gegeben von meinem Vater im Himmel und von mir und dem hl. Geiste; wer deinen Namen anruft, wird nicht zuschanden werden, sondern wird Trost finden und Beistand sowohl in dieser Welt wie auch in der zukünftigen vor dem Angesichte meines himmlischen Vaters. Maria entschläft, wird in Gethsemane begraben, aber nach drei Tagen in das himmlische Paradies versetzt.[1])

Diese phantasievolle Legende fand die weiteste Verbreitung, wurde in die verschiedensten Sprachen übersetzt und beherrschte bald die Gemüter der Gläubigen in einer Weise, daß sie die dogmatischen Ansätze über Christi Schicksal beinahe in den Schatten stellte. Auch die bildende Kunst erwählte sich mit Vorliebe den Tod und die Himmelfahrt Mariae. Die Wunder Jesu waren durch die wunderbare Erhebung der Maria in den Schatten gesetzt. Ihr Haupt war von der Strahlenkrone himmlischer Herrlichkeit umleuchtet, sie war jetzt faktisch die kirchlich anerkannte Himmelskönigin geworden, als welche sie in der Poesie und im frommen Gebet schon früher manchem erschienen war.

Als gar vom Wundertäter Gregorius in einer späteren legendarischen Lebensbeschreibung (c. 8) erzählt ward, daß ihm eine Erscheinung der Maria zuteil geworden sei, und als Maria diesem durch den Mund des Apostels Johannes das christliche Glaubensbekenntnis im Wortlaut mitgeteilt haben sollte, da ward ihr auch die hohe Stelle angewiesen, als Hüterin der Rechtgläubigkeit im Himmel die Tore des Himmels zu öffnen oder zu schließen. Ihrer Fürbitte wurde die höchste Macht zugesprochen und die Gebete der Gläubigen strömten ihr reicher zu, als ihrem Sohne oder dem heiligen Geiste.

Die Dogmatik schloß den Kreis und inventarisierte endlich die Masse des Gewonnnen. Es folgten Kirchenväter und Konzilien in diesen rein heidnischen Bestrebungen, ein galiläisches Weib, von der

---

[1]) Benrath a. O. S. 32.

nichts Sicheres berichtet war, als daß sie die Mutter des frommsten Erdensohnes gewesen, in den Himmel zu versetzen und anzubeten. Die jedes Zartgefühl beleidigenden Streitigkeiten über die Entstehungsweise Christi erfüllten Kirchen und Hörsäle. Wer nicht den rechthaberischen Theologen sich fügte, wer nicht Maria als Gottesgebärerin bekannte, der ward verflucht, verfolgt, vernichtet.

Auf dem Konzil zu Ephesus 431 wurde das Dogma angenommen, daß Maria als Gottesgebärerin angesehen werden müsse, daß „durch sie die Dreieinigkeit verherrlicht worden, daß durch sie die Engel triumphieren, die Teufel verjagt, der Versucher überwunden, die menschliche Natur zum Himmel erhoben worden sei." „Durch dich, Maria," rief Kyrill aus, „ist die vernünftige Kreatur, welche von der Abgötterei eingenommen war, zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt. Durch dich erhalten die Gläubigen die heilige Taufe und werden mit dem heiligen Freudenöl gesalbt. Durch dich sind alle Kirchen in der Welt gestiftet und alle Völker zur Buße gebracht. Was soll ich weiter sagen? Durch dich . . . haben die Propheten das Zukünftige vorhergesagt, die Apostel den Völkern das Heil verkündigt. Durch dich werden die Toten auferweckt und durch dich regieren die Könige."

Welche Attribute der Gottheit fehlten da der Maria noch?

Kein Gotteslästerer hat Gott mehr in den Staub gezogen als solche Redensarten der Zeloten des Konzils zu Ephesus.

Der Pöbel verfluchte den Patriarchen Nestorius, welcher diese Absetzung des lieben Gottes nicht dulden wollte.

„Es war der nämliche Pöbel, welcher 400 Jahre vorher gegen die Christenapostel gewütet, der nämliche Pöbel, der damals seine heidnischen Götter verteidigte und schrie: „Groß ist die Diana der Epheser!" (Apostelgesch. 19, 24).[1])

Anderthalb Jahrtausende hat die Christenheit sich bemüht, diesen Irrwahn weiter auszubilden. Ein Marienfest nach dem andern kam auf und diente dazu, die Anbetung der Himmelskönigin auszubreiten. So zuerst Mariä Lichtmeß (2. Februar) und Mariä Verkündigung (25. März). Es folgten Mariä Geburt (8. September) und später Mariä Himmelfahrt (15. August). Gegen die letztere Feier hat sich zwar selbst der Papst Gelasius noch ausgesprochen, doch gehörte dieses Fest trotzdem zu den

---

[1]) So treffend Benrath ebda. S. 42.

beliebtesten des späten Mittelalters. Kein anderer Tag schien so sehr geeignet, um die himmlische Vermittlerrolle der Maria zu feiern.

Die Gottesmutter menschlicher Herkunft hatte endlich den gleichen Platz im Himmel errungen, welchen die himmlische „Mutter Jesu“, der heilige Geist, bei den orientalischen Christen anfänglich so mühelos erhalten, dann aber wieder verloren hatte.

Trotzdem aber die Verehrung und Anbetung der Jungfrau Maria seit dem 5. Jahrhundert bis auf die neueste Zeit hin in steigendem Maße zugenommen hat, ist nie an eine Vierteilung des Gottesbegriffes gedacht worden. Mochte Maria immerhin bei der abergläubischen Menge als Gottesmutter in die engsten Beziehungen zu Gott-Vater gesetzt werden, ja kirchlich in ganz anderer Wertschätzung stehen, als der abstrakte Begriff eines heiligen Geistes, so hat doch nicht einmal die volkstümliche Tradition gewagt, sie unter die Personen der Gottheit selbst einzufügen.

Der gemeine Mann ruft wohl bei einem unerwarteten Unglück „Jesus Maria Joseph“, also Sohn, Mutter und Vater an; aber weder ist er sich bewußt, wie unvereinbar ein derartiger Ausruf mit der kirchlichen Lehre von der jungfräulichen Erzeugung Jesu sei, noch bedarf es für ihn einer Entschuldigung dafür, daß hier Joseph die Person Gottes, Maria den heiligen Geist verdrängt hat. Die Vorstellung der drei Personen in der Gottheit stand längst so fest, daß selbst die vulgäre Ersetzung einer derselben durch einen Heiligen nichts Außergewöhnliches war. Die Volksseele hat hier instinktiv einige ihr mehr vertraute Personen an die Stelle der dogmatischen Begriffe gesetzt. Die Dreizahl in der Gottheit stand ihr aber so sicher da, daß sie eher ein göttliches Wesen von der Trinität ausschloß, ehe sie diese selbst beiseite schob.

Auch hier war der Einfluß heidnischer Vorstellungen ausschlaggebend für die Feststellung der kirchlichen Grundlehren. Der heidnische Begriff der Dreiheit ist es gewesen, welcher wesentlich dazu beigetragen hat, den Begriff der christlichen Trinität auszubilden und dogmatisch zu fixieren.

Sehr häufig war, wie oben erwähnt wurde, bei den Griechen die gemeinsame Verehrung dreier Gottheiten auf Einem Altare. Usener führt 41 Beispiele an, ohne die Absicht zu haben, damit die Sache zu erschöpfen. Die Etrusker verehrten die Göttertrias Juppiter, Juno, Minerva, und von ihnen kam diese Dreiheit in das kapitolinische Heiligtum, trotzdem die einheimische Theologie

bestimmte Orte und bestimmte Festtage für bestimmte Götter (loca certa dies certi deis certis) verlangte. Bei Phönikern wie Kelten, bei Indern und Ägyptern waren gleichfalls die Götterdreiheiten beliebt.

„Wir ziehen daraus die Erkenntnis," sagt Usener (Dreiheit S. 13f.), „daß es ein weit verbreiteter menschlicher Trieb war, sich die Gottheit in der Form der Dreiheit vorzustellen. Bei den meisten, vielleicht bei allen Völkern des Altertums, hat dieser Trieb lange seine Wirkung geübt, in vielen Fällen gewiß unbewußt, mit der Kraft eines Naturgesetzes. Aber in der geschichtlichen Zeit hat man sichtlich mit klarem Bewußtsein Dreiheiten von Göttern zusammengestellt."

Dieselben Vorstellungen, welche hier in den heidnischen Kulten von Einfluß gewesen waren, haben auch auf die Bildung der christlichen Kirchenlehre eingewirkt. Das Dogma der Göttlichkeit Christi hatte sich schon lange Zeit vor der Bildung der Trinitätslehre festgesetzt, und ebenso hatten sich in vielen Kreisen der Christenheit Vorstellungen über das „Wirken des Geistes" ausgebildet, welche ihn als eine Persönlichkeit in der Gottheit auffaßten.

Aber der Glaube an drei verschiedene Arten, wie sich das Göttliche dem Menschen dargestellt und offenbart habe, ist noch nicht der Glaube an die Dreieinigkeit, d. h. der Glaube an jenes Mythologem, das menschliche Vernunft in unlösbare Widersprüche verwickeln muß, daß die Gottheit trotz der Einheit des Wesens drei selbständige Personen umfasse.

Diese Vorstellung ist, wie S. 91 gezeigt ward, erst seit Tertullian in der Kirche geläufig geworden. Manche Kirchenväter haben ihren Scharfsinn daran geübt, das Wesen und die eigenartige Stellung eines heiligen Geistes neben dem Vater und dem Sohne begrifflich zu begrenzen. Lange hat es aber gedauert, bis diese zum Teil noch bildlichen und flüssigen Ausdrücke über die Natur Christi und die besondere eines persönlichen Geistes theologisch definiert und zu Dogmen wurden, und bis daneben die Wesenseinheit beider Personen mit Gott selbst anerkannt ward.

Die verschiedensten Sekten der Häretiker verlangsamten diesen Prozeß, brachten anderseits aber auch die orthodoxen Kreise dazu, den kirchlichen Standpunkt zu präzisieren. Was Novatian (um 250), was Origenes (185—254) getan haben, darzulegen, ist hier

nicht der Ort. Es genüge hervorzuheben, daß spätere Generationen, welche das Dogma der Trinität verkündeten, hier das Rüstzeug vorfanden, mit dem sie ihre Lehrstreitigkeiten durchfochten. Und doch taten diese und andere Gelehrte des 3. Jahrhunderts noch nicht den letzten Schritt, und sie kamen noch nicht zu dem Dogma völliger Wesensgleichheit in den drei Personen der Gottheit, da sie vernünftig genug waren, erst eine spätere Entstehung des Logos—Christus und des heiligen Geistes aus dem Gott, der Weltenschöpfer war, anzunehmen, oder indem sie die Funktionen des Geistes auch unmittelbar auf Gott oder Christus bezogen.

Erst die rein dogmatische Klügelei, welche wie die heidnische Philosophie jener Jahrhunderte mit den Begriffen spielte, ohne mehr an ihren Inhalt zu denken, brachte es fertig, auch über derartige Bedenken mit theologischer Sicherheit hinwegzuschreiten. Die Konzilien des vierten Jahrhundert setzten das Dogma fest. Es war die Zeit der Rhetoren Libanius und Themistius, der Kaiser Konstantius und Julianus, der Theologen Athanasius, Arius und der großen Kappadozier. Um den Unterschied unbegreiflicher Begriffe stritt der Pöbel mit dem Knittel auf der Straße und in den Kirchen, stritten die Bischöfe in zahllosen Konzilien, Audienzen; Gerichtsversammlungen. Die Rhetoren gaben der Zeit den Charakter . . . Es gab nichts, das man auf sich beruhen ließ, das man einfach anerkannte. „Mit allem spielte die kecke Zunge oder die allmächtige Hand, mochte sie nun geleitet sein von ehrlicher Überzeugung oder von Laune und Leidenschaften.“[1])

In dieses Zeitalter fielen die Kämpfe um die Trinität, oder vielmehr solche brachten es zu jenen dogmatischen Fixierungen der Trinität, welche logisch scharfsinnig zu sein schienen, inhaltlich aber völlig unvernünftig und widerchristlich waren.

„Der Herr unser Gott ist ein einiger Gott“. „Es ist ein Gott und ist kein andrer außer ihm“ (Markus 12, 28f.).

Das ist das Grundgesetz alles Christentums. Wer die Worte Jesu und seiner Apostel kennt, wer sehen und verstehen will, der kann dieses Grundgesetz alles Christentums nicht eliminieren wollen. Nur christliche Pharisäer können aber behaupten wollen, daß neben dieser reinen evangelischen Lehre die Vielgötterei des Glaubensbekenntnisses aufrecht erhalten werden könne.

---

[1]) So Kaufmann, „Deutsche Geschichte bis auf Karl den Großen“ 1, 209.

Es sind heidnische Trübungen des Monotheismus, wenn man neben dem Gott und Heiland auf dem Cäsarenthron auch die Gottheit Christi aufgestellt hat. Und es ist nicht minder heidnischer Anthropomorphismus, wenn man den in den Menschenherzen tätigen heiligen Geist von dem Geist Gottes abtrennt und zu einer eigenen Person erhebt, oder wenn man endlich gar zu einer neuen Himmelskönigin, als einer Mittlerin zwischen Gott und den Menschen, Gebete gen Himmel sendet.

Nachdem einmal solche unchristliche Vermenschlichungen der Gottheit stattgefunden hatten, war es nicht zu verwundern, daß bald auch dem heidnischen Olymp, nur mit etwas veränderten Namen und Formen, der christliche Himmel geöffnet wurde.

---

4. Polytheismus im Christentum.

Es gab Zeiten, welche in jugendlicher Vertrauensseligkeit die Errungenschaften, die sie in Kunst und Wissenschaft vor ihren Augen entstehen sahen, zu Hoffnungen und Erwartungen hinrissen, daß die Entwickelung der Welt in einem steten rüstigen Fortschreiten begriffen sei. Die Rückschritte, die wohl hier und da hervortraten, wurden von optimistischen Zeitgenossen für viel zu geringfügig gehalten, als daß sie das erfreuliche Gesamtbild des Vorwärtsschreitens hätten trüben können.

Leider haben derartige sanguinische Hoffnungen meist schon sehr bald eine deutliche Lektion durch die traurigen Erfahrungen, welche Geschichte und Wirklichkeit darboten, erhalten.

Die gleiche Beobachtung drängt sich jedem auf, welcher die Entwickelung des Christentums überblickt.

Die Grundlage aller christlichen Lehre und alles christlichen Lebens ist ein erhabener Monotheismus. „Gott ist Geist und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten!" Diese Worte stehen über der Pforte, die in das Innere von Jesu Lehre einführt. Ohne einen rein geistigen Monotheismus kein Christentum!

Um so beschämender ist die Tatsache, daß gerade diese Fundamentallehre des Christentums verhältnismäßig schnell beiseite geschoben, in Vergessenheit geraten ist, ja schon nach wenigen Jahrhunderten wieder von dem heidnischen Polytheismus völlig überwuchert und verfälscht worden ist. Bis zum heutigen Tage hat dieser in den meisten offiziellen Kirchengemeinschaften seine Herrschaft behauptet — als ein Wahrzeichen für den Einfluß, welchen die rückschrittlichen Mächte auszuüben vermögen.

Die Erkenntnis der Ursachen, welche dazu beigetragen haben, daß ein scheinbar längst abgetaner Aberglaube sich weiter fortgepflanzt und eine verderbliche Herrschaft wiedergewonnen hat, wird

zwar zu einer teilweisen Entschuldigung führen können, wird aber um so deutlicher den Tatbestand selbst klarlegen.

Erst ganz allmählich hat sich eine reinere Auffassung über das Wesen des Göttlichen Bahn gebrochen.

Der Monotheismus, der Glaube an eine einzige göttliche Macht, welche ordnend das Weltall durchdringt, gehört nicht in den Anfang der Geschichte der Menschheit, sondern erst in die Zeiten der Höhe menschlicher Kultur. Wer hier die mancherlei Schwierigkeiten beachtet, die seine Entwickelung durchgemacht hat, wird die spätere Rückbildung und das Wiederaufleben des Polytheismus erkärlicher finden.

Eine jetzt wohl wissenschaftlich überwundene Weltauffassung setzt die Kunde des Einen, des wahren Gottes schon an den Anfang der menschlichen Geschichte. Nur ein engbegrenzter, beschränkter Inspirationsglaube könnte vielleicht noch auf derartige Vermutungen zurückgreifen. Doch müßte auch er selbst zugestehen, daß die späteren, nachmosaischen Berichte von der frühen Existenz und Wirksamkeit des Einen Gottes nichts für den Glauben und die Erkenntnis der ältesten Menschheit aussagen können.

Selbst diejenigen, die aufs bestimmteste eine Offenbarung Gottes an Israel festhalten, können doch nach den Ergebnissen der Assyriologie nur an eine sukzessive Offenbarung des Monotheismus denken. Denn die babylonischen Sagen von Erschaffung der Welt sind auf einen Polytheismus zugeschnitten, dessen Spuren ja noch jahrhundertelang später in der hebräischen Poesie, in Psalmen und Hiob, wie in manchen historischen Büchern des Alten Testaments nachweisbar sind.

Es ist dabei gleichgültig, ob diese Erzählungen ursprünglich Gemeingut der semitischen Völker gewesen sind, oder ob ihre Heimat Babylon war. Jedenfalls ist die heidnische Form der Erzählung die ältere und damit steht fest, daß bei den kultiviertesten Völkern des alten Orients ein Polytheismus geherrscht, und daß dessen Vorstellungen sich auch Israel unterworfen hatte, bis dann — wenn nicht zuerst, so doch am kräftigsten und klarsten — bei ihm der Glaube an den Einen Gott Israels, der alles erschaffen hatte und beherrschte, siegreich die Oberhand behielt.

Aber auch ganz abgesehen von diesen vergleichenden Blicken auf babylonische und sonstige ursprüngliche Religionsentwickelungen orientalischer Völker zeigt die ganze Geschichte des Alten Testaments,

daß erst allmählich ein reiner Monotheismus durchgedrungen ist. Jehova war anfangs nichts mehr und nichts weniger als ein Nationalgott Israels. Ganz naiv spricht Jephta zu den Ammonitern (Richter 11, 24), sie sollten das Land bewohnen, daß ihr Gott Kamos ihnen gebe, wie Israel das Land eingenommen, daß ihm Jehova gegeben habe. Durch Mose war Jehovah lediglich als „der Gott der Väter" verkündet worden (2. Mose 15, 2), und er blieb es auch noch Jahrhunderte hindurch. Eine lange Zeit der Entwickelung liegt zwischen diesem jüdischen Nationalgott und dem allgütigen und allweisen Gott der Propheten. Erst ganz allmählich befreite sich die Gottesvorstellung von ihrer früheren Verkettung mit Naturanschauungen. An die Stelle der früheren Vorstellung von einem durch Landesgrenzen beschränkten Nationalgott trat dann der Glaube an die Einheit und Unendlichkeit Gottes als eine Entdeckung von so mächtiger Wirkung, daß das religiöse Gemüt, davon völlig hingenommen, Gott als die einzig wahrhafte Existenz erfaßte und in allem menschlichen Tun Gottes Ratschluß als das einzige anschaute, was sich wirklich vollzog.

Die trüben Zeiten des Exils und die großen Männer, die in ihm dem Volk Israel erstanden, vollendeten diese geistige Entwickelung einziger Art. Die Majestät des Höchsten ergriff in überwältigender Klarheit die Herzen der Propheten. „Der im Himmel wohnt und dessen Name heilig ist", will auch bei denen wohnen, die gebeugten Geistes und zerschlagenen Herzens sind, um zu beleben „den Geist der Gebeugten und zu erquicken die Herzen der Niedergeschlagenen" (Jes. 57, 15).

Wenn es also schon früh, wie bei den Babyloniern, neben der vom Volke und im Gottesdienst hochgehaltenen Vielgötterei eine esoterische Religion der Priester und Aufgeklärten gab, so ist doch diese Auffassung hier erst ganz allmählich in das Volk gedrungen, und längere Zeit hat es gedauert, bis die „werbende Kraft" dieser Wahrheit den Glauben an andere Götter überwunden hat. Durch Israel ist dieser Sieg erstritten worden. Sein Verdienst ist es, den Offenbarungen des Einen Gottes im Herzen willig Gehör geschenkt zu haben. Unter dem Druck der Leiden, welche die Juden an den Wasserflüssen Babylons und durch die Knechtung durch die weltbeherrschenden Reiche am Euphrat und Nil durchzumachen hatten, lernten sie das von den Propheten mit der Kraft einer neuen Offenbarung ihnen gepredigte Evangelium

von dem ewig seienden Gott, der zugleich der erlösende Gott der einzelnen Seele war, kennen und verehren.

Wer hier die Entwickelung leugnen wollte, wer hier die stark menschlichen Züge, ja mythologischen Einkleidungen der älteren Zeit für göttliche Offenbarungen ansehen wollte, der würde nicht nur allen geschichtlichen Sinn verleugnen, sondern sich auch die Möglichkeit benehmen, eine der großartigsten Entwickelungen menschlichen Geistes- und Gemütslebens zu erfassen und nachzuempfinden.

Die profane Religionsgeschichte, die Betrachtung der religiösen Entwickelung namentlich auch der Völker des klassischen Altertums, lehrt das gleiche.

Es gab zwar eine Zeit, da auch hier die wissenschaftlichen Kreise, halb bewußt halb unbewußt, den kirchlichen Vorstellungen folgend, einen reinen Monotheismus in die Anfänge der Menschheit zurückverlegten. Die Philosophie der Romantik brachte es mit ihren logischen Spielereien fertig, auch für diese Ansicht „Gründe“ beizubringen. Schelling gestand den Urzeiten allerdings nur einen „relativen Monotheismus“ zu, der scharf von jenem „absoluten Monotheismus“ zu scheiden sei, „welcher nur als letztes Ergebnis religiöser und philosophischer Entwickelung auftrete“. Aber er ließ doch aus den unklaren Vorstellungen über einen Herrn der Welt erst die Vielgötterei entstehen: die verschiedenen Erscheinungen des Einen Gottes mußten sich dann im Lauf der Zeit „zu besonderen Gottheiten verselbständigen“. Sogar die exakte Forschung auf dem Gebiete der Religionsgeschichte hielt lange Zeit hindurch die monotheistische Grundlage aller religiösen Systeme des Altertums fest. Das letzte Ergebnis der Forschungen Welckers war, „daß der Begriff des Zeus, des Himmels als der Gottheit, die tiefliegende Wurzel sei, aus welcher alle einzelnen Göttergebilde hervorgewachsen seien“.

Diese Anschauung ist jetzt mit Recht aufgegeben worden. Bahnbrechend und klärend haben hier namentlich Useners Forschungen gewirkt. Seine Ergebnisse sind kurz folgende:

Die indogermanischen Völker hatten bereits ein lange Kulturentwickelung hinter sich, ehe sie zu dem Glauben an einige wenige persönliche Gottheiten kamen. Die Glieder unserer Völkerfamilie hatten sich zu der Zeit, als die westlichen sich von den östlichen trennten, noch nicht zur Verehrung konkreter persönlicher Götter

erhoben. Auf den frühesten und niedrigsten Stufen huldigten die Menschen einem überaus mannigfaltigen Polytheismus. Für jeden Teil ihrer Tätigkeit, für jeden Moment ihres Lebens glaubten sie der Assistenz göttlicher Mächte sicher zu sein. Namentlich bei den Römern und Litauern haben sich die Namen jener zahllosen Vorstellungsgebilde von begrifflicher Durchsichtigkeit, zugleich aber von enger Begrenztheit des Begriffs erhalten. „Für alle Handlungen und Zustände, die dem unkultivierten Menschen von Wichtigkeit sein konnten, schuf er sich bestimmte Götter.“ Nicht nur die Handlungen und Zustände als ganze sind vergöttlicht, sondern auch sämtliche irgendwie hervortretende Abschnitte, Akte, Momente. Es waren „schattenhafte, dämonenartige Gestalten“, die aber doch in grauer Vorzeit Leben im Glauben und im Herzen des Volkes besessen haben müssen, aber dann später z. T. als Heroen, Genien, Dämonen eine ziemlich dürftige Existenz weiter fristeten.

Erst als diese Völker eine höhere Kulturstufe erreicht hatten, beschränkten sie sich in ihrem Glauben meist auf die Anbetung einiger weniger Gottheiten, in welchen sie Persönlichkeiten und Wesen erkannt hatten, welche den Menschen verwandt und geistig überlegen wären. Noch weiter drangen dann ihre Philosophen und Gelehrten ein, die in der Vielheit die Einheit des Göttlichen ahnten und erkannten. Das klare Denken führte auch hier dazu, das Wesen des einen Gottes zu erfassen und zu verehren. Aber erst als sich in der Zeit des Hellenismus das Licht des philosophischen Denkens mit der Gemütstiefe und Religiosität des Orients vermählte, stieg die Menschheit zu jener Höhe der Gotteserkenntnis empor, die in Jesu Lehre den reinsten und erhabensten Ausdruck gefunden hat.

Wie aber ist das höchste Gut des Christentums, die reinste und idealste Auffassung der Gottheit und des göttlichen Geistes, von den christlichen Kirchen und von denen, welche sich als die allein korrekten Vertreter ihrer Lehren ansehen, gehütet und bewahrt worden? Gibt es überhaupt noch christliche Gemeinschaften, die offiziell und ausdrücklich diesen Einen Gott, der im Geist und in der Wahrheit Anbetung verlangt, anerkennen und hochhalten? Muß man nicht aus den Kirchen heraus zu den sogenannten Ungläubigen gehen, wenn man eine geistige Auffassung von dem Einen, die ganze Welt umfassenden göttlichen Geist finden will?

Der traurige Aberglaube an den Satan, an Teufel und Engel,

welchen das nachexilische Judentum den Persern entlehnt hat, bürgerte sich auch im Christentum ein. Diese Geister galten zwar als Wesen, die der Herrschaft des Allmächtigen untergeben seien, nahmen aber sehr bald eine bedenkliche Sonderachtung in Anspruch. Soweit es böse Geister waren, mußte ja das Gemüt in steter Sorge sein, daß sie nicht die guten Absichten Gottes durchkreuzten und den treuen Anhängern des Höchsten schadeten. Aber auch die guten Geister gewannen in den Phantasien der Christen bald eine solche Selbständigkeit, daß es nützlich schien, sich mit ihnen gutzustellen und sie neben Gott anzurufen.

Eine weit größere Gefahr für den reinen Monotheismus als der Glaube an solche Art von Nebengöttern brachte der Märtyrer- und Heiligenkultus mit sich.

In überzeugender und anschaulicher Weise hat hier wieder Usener gezeigt, wie „das Heidentum für die Massen, die sich zum Glauben an den Gekreuzigten bekannten, nur in der Form, nicht im Wesen sich änderte", und „daß die Antriebe des religiösen Bedürfnisses auch unter veränderten Verhältnissen die gleichen bleiben und sich entsprechenden Ausdruck verschaffen mußten". Vortreffliches Material über die allmähliche kirchliche Verehrung der Märtyrer und Heiligen hat dann neuerdings Lucius beigebracht.

An die Stelle der alten Lokalgottheiten trat die Verehrung der Märtyrer, der Heiligen und Bekenner.

Wie man früher eigene Gottheiten für alle Verrichtungen des menschlichen Lebens angerufen hatte, so ward es auch früh bei den katholischen Heiligen. Sie erhielten ihr eng abgegrenztes Wirkungsgebiet. Für jedes Leiden half ein bestimmter Schutzheiliger, für jedes Geschäft war die Anrufung eines bestimmten Patrons von Bedeutung.

Verfolgen wir diese Entwickelung im einzelnen etwas näher.

Die Verehrung der Märtyrer und Heiligen hatte zunächst allerdings einen tieferen Ursprung und einen besseren Untergrund bei den Christen als der Heroenkultus bei den Heiden.

So recht der Lebensnerv alles Christentums war ja der Glaube, daß alle Leiden dieser Welt nur gering zu werten seien in Anbetracht der himmlischen Freuden, und daß alles Glück dieser Welt für nichts zu achten sei gegenüber dem Heil der unsterblichen Seele. Wenn daher schon bei anderen geistigen Bewegungen das Martyrium Anhänger verschafft, so am zugkräftigsten da, wo es den

Sieg über die Welt des Heidentums und den Eingang in die himmlische Herrlichkeit verbürgte.

Religion wie Sitte erforderten es bei Griechen und Römern, an den Gräbern der verwandten Verstorbenen Grabspenden darzubringen und dort in Gemeinschaft zu beten. Vor allem war dies an den Jahrestagen des Todes üblich. Die Christen folgten einfach dieser schönen Sitte. Sie vereinigten sich an den Gedenktagen der ihnen teuren Toten bei deren Gräbern, vor allem also bei den Gräbern der Märtyrer. Gebet und Abendmahl vereinte die gläubige Gemeinde.

In ganz anderem, in viel tieferem Sinne gedachten sie dabei der Abgeschiedenen. Nicht als der Gestorbenen, sondern als der Lebenden, nicht als der dahingeschiedenen Schatten, sondern als der siegreich Triumphierenden. Weder die Berechtigung noch der moralische Wert darf solchen Gedenkfeiern der ältesten Christenheit abgesprochen werden.

Auch lag in den mancherlei Äußerlichkeiten, mit welchen derartige Verehrungen der christlichen Vorkämpfer vor sich gingen, an sich wenig Anstößiges oder dem Wesen des Christentums Widersprechendes.

Erst ganz allmählich mußte auch hier das heidnische Beiwerk die Oberhand gewinnen. Die Todestage der Märtyrer galten als „Geburtstage zu einem höheren Leben". Sie wurden später nicht nur durch Gebete und Abendmahl, sondern auch durch Spenden an die Kirche und festliche Mahle gefeiert. Die notwendige Folge solcher Vorstellungen war die peinliche Sorge für die leiblichen Reste. Es wurden Grabkapellen errichtet, und in solchen wurden auch religiöse Versammlungen abgehalten.

Indes viele Dinge sind gleichgültig und nicht anstößig, können aber, je mehr ihr ursprüngliche Entstehung in Vergessenheit gerät, und je mehr auf die äußere Form Gewicht gelegt wird, einen bedenklichen Inhalt erhalten. Die Macht der Gewohnheit ist besonders stark bei äußeren Formen und Zeremonien. Die geistigen Erwägungen, die sie schaffen halfen, geraten mit der Zeit in Vergessenheit. „Die uns das Leben gaben, herrlichste Gefühle, erstarren in dem irdischen Gewühle!"

So trat dann auch schon bei diesen an sich nicht zu beanstandenden Formalitäten das spezifisch Christliche sehr bald in den Hintergrund. Heroenkultus und Menschenvergötterung ließen die frommen christlichen Erwägungen bald völlig beiseite. Auch

der Glaube an Engel war hierbei von Bedeutung. „Weil die Märtyrer Bewohner desselben Himmels sind“, sagt Lucius, „und sich derselben Eigenschaften erfreuen wie die Engel, eignen sich die Märtyrer zur Vollbringung derselben Aufgabe, mit welchen Gott ursprünglich nur die Engel betraut hatte. Wie diese stehen sie daher sowohl im Dienste Gottes, wie im Dienste der Menschheit.“

Weiterhin wirkten noch in ganz anderer Weise direkt heidnische Vorstellungen, die allmählich zur Herrschaft gelangten, verderblich ein auf die Entartung des Märtyrerkultus.

Alte Inschriften (Grafitti) an den Wänden der Katakomben enthalten oft Anrufungen der Märtyrer. Die, welche die Grabstätten der Heiligen besuchten, erflehten für sich und die Ihrigen den Beistand, die Fürbitte derer, die alles Leid überwunden und die Seligkeit errungen hatten. Man mag die innige Frömmigkeit und den christlichen Glauben dieser Wallfahrer anerkennen. Ja, man mag die kindliche Vorstellung entschuldigen: mit dem Wunsche um Fürbitte war jedenfalls bereits ein bedenkliches, ein unchristliches Element in diese Gebete eingedrungen. Denn weder bedarf die Seele des Christen menschlicher Vermittler zwischen sich und ihrem Gott, noch entspricht die Hoffnung, daß die Verdienste edler Menschen den minderveredelten Naturen zum Ausgleich und zum Ersatz für das eigene Manko dienen könnten, den Anschauungen unseres Religionsstifters.

Die Überschätzung der Verdienste dieser Vorkämpfer der christlichen Kirche führte, wie wir sahen, mit einer gewissen Notwendigkeit zu der Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke (opus operatum), auf die bereits so manche andere Anschauungen des nachapostolischen Zeitalters hinwiesen. Die besondere Hochhaltung des Fastens und die Heilsamkeit einer besonderen Askese oder Enthaltsamkeit, ja selbst die Anpreisung geschlechtlicher Enthaltsamkeit im ehelosen Stande, kurzum manche an sich heilsame sittliche Forderungen wurden, wie wir oben zeigten (II, 2), durch die äußerliche Art der Einschärfung und durch die äußere Handhabung der Kirchenzucht teils zu drückenden Fesseln, teils förderten sie die Selbstgerechtigkeit derer, die sich in solchen nebensächlichen Dingen hervortaten. Der Dünkel, mehr getan zu haben, als gefordert ward, führte zu jener Veräußerlichung der Moral, wie sie in noch ziemlich unschuldiger Weise die „Lehre der zwölf Apostel“ bietet, in weit bedenklicherem Grade bei manchen älteren Kirchenvätern offen gelehrt wird.

Solche durchaus widerchristliche Lehren fanden kräftige Nahrung in der Verehrung des außerordentlichen Verdienstes der Märtyrer und führten zum Heiligenkultus hin.

Mochte es auch nicht selten der Religion zugute kommen, wenn das hoffnungsvolle Aufschauen zu den Märtyrern der Kirche die frommen Seelen zum Ausharren im Leiden anspornte und wenn das Gefühl der Teilnahme an der großen „Geisterkirche" die Schwachen zu lebendigem, tatkräftigem Christentum erstarken ließ: die betende Anrufung der Heiligen und die Hoffnung auf den von ihnen erworbenen Tugendfond mußten notwendig zum Abgrund der Vielgötterei führen, denn sie hatten nur dann einen Sinn, wenn der Fürbitte auch eine wunderbare Hilfeleistung entsprach.

Und diese Verehrung blieb nicht innerhalb der von der späteren kirchlichen Doktrin vorgeschriebenen Grenzen, etwa so, daß man zu unterscheiden hätte zwischen Heiligenverehrung und Heiligenanbetung. Denn zugegeben, daß jetzt mancher aufgeklärtere Katholik diesen Unterschied festhielte: sicher ist die subtile Distinktion der Masse stets unverständlich geblieben und sie ist auch eine innere Unwahrheit, solange eben die tatkräftige Hilfe der Heiligen angerufen und erwartet wird.

Noch weniger aber kann von einer solchen Unterscheidung in Zeiten die Rede sein, in denen diese Verehrung mit vielen anderen abergläubischen Vorstellungen Hand in Hand ging.

Das Medium, welches ganz besonders die überirdische Verehrung der Märtyrer gefördert hat, waren die Heiligenlegenden. Diese boten mit ihren phantastischen Schilderungen, wie Gott die unter Folterqualen Leidenden wunderbar gestärkt, sie endlich in seinen Himmel aufgenommen und mit überirdischen Freuden belohnt hatte, hinreichend Anlaß, dieselben als überirdische Mächte zu verehren. Der Einfluß der in den Himmel aufgenommenen Märtyrer erschien so mit ihrem Tode nicht abgeschlossen. Man hoffte auf ihre Hilfe auch in den Kämpfen der Gegenwart. „Nicht anders als der Heros gehörte der Märtyrer zu gleicher Zeit zwei Welten an, der himmlischen und der irdischen. So wenig wie der Heros hat daher der Märtyrer seine Beziehungen zu der irdischen Welt vollständig gelöst." [1]) Ja, nicht selten mischten sich Züge der heidnischen Heroensagen mit den christlichen Märtyrerlegenden.

---

[1]) Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults S. 79f., 130f.

Dazu kam noch ein anderer bedeutsamer Umstand.

Der unglückselige unbiblische Glaube an eine Auferstehung des Fleisches hat zu einer Verehrung auch der Gebeine der Märtyrer, zur Verehrung der Reliquien geführt.

Kein fühlender Mensch kann ohne Rührung an jenen Stätten vorbeigehen, da die Blutzeugen für ihren Glauben gestritten und die Überlebenden ihnen noch jahrhundertelang ein pietätvolles, ein herzliches Angedenken geschenkt haben. Nur natürlich war es daher, daß Inschriften, Memorien (d. i. Gedenktafeln oder Gedenkkapellen) und Kirchen über ihren Grabstätten errichtet wurden. Das führte aber dann leicht zu einer besonderen Heilighaltung ihrer Gebeine, und das um so mehr, als, wie gesagt, der Glaube an eine leibliche Auferstehung in grobsinnlichem Sinne Verbreitung fand.

Die kirchlichen Feiern nahmen bald besonders Bezug auf die Reliquien. Bei ihnen, vor den Altären, die sie bargen, wurde gebetet. Bald war keine Kirche, kein Altar mehr ohne Reliquien. Überall forschte man nach den Gebeinen der Überwinder. Die Katakomben Roms wurden ergiebige Fundgruben für Reliquien, und soweit diese nicht ausreichten, sorgte der Handel mit den Gebeinen der im fernen Morgenlande verstorbenen Kirchengrößen, wirklicher und vermeintlicher Heiliger, den Bedarf zu decken. Nicht selten halfen auch Visionen auf die Spuren der Leiber der Märtyrer, und es fehlte nicht an Wundern, welche zur Beglaubigung der Echtheit durch die Reliquien geschehen sein sollten.

Ganz zweifellos hat die Errichtung von Kirchen, die über den Gräbern oder auch nur zu Ehren der Märtyrer errichtet waren, sehr viel dazu beigetragen, die künstlichen Unterschiede zwischen Verehrung und Anbetung ganz zu verwischen. Ein jedes Gotteshaus hatte früh Darstellungen des Heiligen, zu dessen Ehren es errichtet war. Vor seinem Bilde ward gebetet, seine Hilfe ward angerufen, seine Fürbitte erfleht. Der sichtbare Helfer trat so dem Gemüte des Frommen oft näher als der unsichtbare. Wenigstens für die bestimmte Stätte, für eine Provinz oder Stadt schien der dort verehrte Heilige der besonders wirksame Helfer in der Not zu sein. Überall war man daher auch bemüht, sich eines solchen Schutzpatrons zu vergewissern und in seinem Schutze eine Art Assekuranz gegen Unheil sich zu sichern.

Die Folge davon war, daß überall neben dem Einen Gott und

neben dem Einen Heiland Wesen hochgehalten und verehrt wurden, mochten es nun Engel, Märtyrer, Apostel oder Bekenner sein, die an den Attributen der Gottheit wesentlichen Anteil hatten. Es entstanden lokale Gottheiten, zwar von minderem Rang, aber nicht von minderem Einfluß, von beschränktem Wirkungskreis, aber innerhalb dieses ganz besonders einflußreich und mächtig.

Überall gilt ja der besondere Schutzheilige eines Ortes mehr als die meisten andern Heiligen, ja mehr oft als Gott und Christus. Wollte man wirksame Hilfe, so wandte man sich und wendet sich bis auf den heutigen Tag in den meisten romanischen Gegenden nicht an diese, sondern an den besonderen Schutzheiligen des Gnadenortes oder der Gnadenkirche.

Aber nicht nur für einen jeden Ort sah man sich nach einem besonderen Schutzgeist um, nicht minder suchte jeder einzelne Berufszweig nach einem Heiligen, dem er seine besonderen Angelegenheiten und Anliegen anvertrauen konnte. Da lag es denn nahe, sich an die Heiligen zu wenden, bei welchen man schon nach ihrem Berufe ein besonderes Interesse vermuten konnte.

Einen besonders folgenschweren Fortschritt machte endlich die Märtyrer- und Heiligenverehrung, als die christlichen Kalender entstanden und jeden Tag einem bestimmten Heiligen weihten. Es konnte zwar nicht unbekannt sein, wie viele jener Angaben über kirchlich bedeutsame Persönlichkeiten willkürlich in den Kalender eingesetzt waren. So z. B. das Makkabäerfest oder das Fest des bethlehemitischen Kindermordes am 4. Weihnachtstag. Aber um derartige chronologische Bedenken kümmerten sich die christlichen Kalendermacher um so weniger, da ihnen das löbliche Ziel vorschwebte, den durch zahlreiche Fest- und Gedenktage ausgestatteten heidnischen Kalender zu überbieten und in Schatten zu setzen.

Schon die Zahl der öffentlichen Feier- und Bußstage der alten römischen Kalender umfaßte fast die Hälfte aller Tage.[1]) Wurden gar die kaiserlichen Gedenktage und die bestimmten lokalen Gottheiten geweihten Feste mitgezählt, so blieben nur wenige Tage ohne eine religiöse Weihe. Hier wurde christlicherseits dadurch nachgeholfen, daß man teils auf Vorgänge des alten Testaments zurückgriff, teils die zahlreichen Märtyrer und Bekenner neben die berühmten Kirchengrößen einstellte.

---

[1]) Vgl. Soltau, Römische Chronologie S. 483.

Daß man hierbei nicht vorzugsweise den naiven Volksglauben zu Rate zog, zeigt die systematische Gruppierung solcher Gedenkfeiern. Manche Tage zu Anfang des Kirchenjahres wurden z. B. den alttestamentlichen Patriarchen reserviert. Die späteren Heiligen des alten Bundes erhielten ihre Stelle bei Tagen der Fastenzeit, „nach Pfingsten folgten Apostel, dann die Märtyrer und später die Bekenner, endlich die heilige Jungfrau als Vorbild der vollendeten Kirche“.

Aber daneben haben auch die zahlreichen Martyrologien mit ihrer detaillierten Schilderung der letzten Stunden der Frommen vielfach dazu beigetragen, bestimmte Tage und Zeiten jenen frommen Überwindern zu weihen.

Mit der Ausgestaltung der Kalender fand der Heiligendienst einen Abschluß, der kaum noch überboten werden konnte. Jetzt gab es nicht nur für die wichtigsten Orte, nicht nur für die wichtigsten Berufszweige, nicht nur für die kirchlichen Feste, sondern für jeden Tag im Jahre eine Persönlichkeit, die ganz besonders geeignet schien, angerufen zu werden und Hilfe zu bringen.

Die abergläubischen Vorstellungen hatten damit ihren Kreislauf vollendet. Auf den niedersten Stufen des Heidentums sah das gläubige Gemüt überall das Wirken geheimnisvoller Mächte, die dem Menschen überlegen, bald ihm schädlich, bald ihm hilfreich waren. Allstündlich machten sie sich bemerkbar, bei jedem Tun, bei jedem Leid war ihre Einwirkung zu verspüren. So rief denn das geängstete Gemüt der heidnischen Naturmenschen jene Augenblicksgötter an, suchte ihren schädlichen Einfluß zu bannen, ihren günstigen Einfluß auf sich zu lenken.

Reinere Auffassungen des Göttlichen entstanden im Laufe der Jahrtausende. Einige wenige lebensvolle Gestalten, die geeignet waren, Phantasie und Gemüt zu ergreifen, wurden gebildet, verehrt, verworfen, um endlich dem Einen Platz zu machen, welcher das All beseelte und in jeder Seele, die ihn suchte, sein Echo fand.

Aber jene finsteren Dämonen, die in der Kinderstube der Weltgeschichte gewaltet und gespukt hatten, waren nicht ganz ertötet und abgestorben. Immer wieder drangen sie in den Volksglauben siegreich ein und suchten in ihm neuen Boden zu gewinnen. Für die Masse des Volkes genügte leider nicht das helle Sonnenlicht eines reinen Monotheismus. Und schon wenige Jahrhunderte, nachdem Jesus die Welt in ebenso klarer wie auch den

Niedrigsten verständlicher Weise gelehrt hatte, wie ein höchstes göttliches Wesen im Geist und in der Wahrheit verehrt werden müsse, war die religiöse Gemeinschaft wieder weiter als je von seinen erleuchteten Lehren entfernt. Aufs neue war sie nicht nur einigen längst überwundenen Vorstellungen höherer Geister der Heidenwelt verfallen. Nein, sie war in einen traurigen Zustand von Pananimismus, wieder zu den niedrigsten Stufen des Götzendienstes zurückgekehrt. Nicht ein Baalsdienst, nicht ein Stern- oder Sonnendienst war es, dem die offizielle Christenheit anhing. Ein trauriger Dämonenaberglaube war zur Herrschaft gelangt, der sich in nichts von dem primitiven Glauben der ältesten Römer und der halbheidnisch gebliebenen Litauer unterschied.

Die alte Römerin rief bei Geburtswehen die Juno Lucina an, die Litauerin den Heilgott Ausschauts, die Katholikin Roms die heilige Anna. Gleich götzendienerische Litaneien erschallen wieder, wie vor Tausenden von Jahren, als ein trauriges Grablied der religiösen Kulturentwicklung, die durch Jesu Lehre und Lebenswerk inauguriert war. Die niedrigste Gattung des Polytheismus hat auch jetzt noch bei neun Zehnteln aller Christen jenen Glauben verdunkelt, welcher der Lebensnerv jeder wahren Religion ist, den idealen Monotheismus Jesu Christi.

---

5. Der Wunderaberglaube.

Das Christentum ist eine supranaturalistische Religion. Der ideale Monotheismus, vorbereitet durch israelitische Propheten und griechische Philosophen, voll entwickelt in den Lehren und Gleichnissen Jesu, ist der Lebensnerv alles Christentums. Wer an die Stelle eines solchen Monotheismus einen Pantheismus setzt, welcher ein Göttliches ohne Bewußtsein, ohne Ziel- und Zweckbegriff, ohne selbständiges Denken annimmt, der verkennt das Wesen dieser Religion ebensosehr wie derjenige, welcher dem Deismus huldigt und damit seinem Gotte alle freie Entschließung und Einwirkung auf die Welt benimmt. „Das vollkommene Selbstbewußtsein Gottes ist auch dem religiösen Glauben schon darum ganz selbstverständlich, weil ja zu einem unbewußten Gott ein religiöses Verhältnis gar nicht möglich wäre!“[1])

Wie eine derartige organisierende und frei waltende geistige Macht neben der strengsten Gesetzmäßigkeit wohl bestehen kann, das zeigt ein Blick auf den Mikrokosmus des Menschen. Bei der strengsten Beachtung aller natürlichen Gesetze ist es doch den geistigen, organisierenden Kräften, welche in der menschlichen Seele tätig, im menschlichen Geiste mächtig sind, möglich, sich Geltung zu verschaffen und ihren Stempel der Materie aufzudrücken, einen Stempel, welcher unauslöschlich ist.

Insoweit hier geistige Vorgänge und seelische Erlebnisse wirksam sind,[2]) welche nicht gesetzmäßig definiert werden können, mag

---

[1]) O. Pfleiderer, Religionsphilosophie II, 280.

[2]) Vgl. Lipps („Leitfaden der Psychologie“ S. 38f.) unterscheidet mit Recht scharf zwischen seelischen Vorgängen und seelischen Erlebnissen. Letztere sind unter allen Umständen bewußt. Aber das Psychische erschöpft sich nicht in bewußten Erlebnissen. Die seelischen Vorgänge, die uns unbewußt vor sich gehen, geschehen voraussichtlich nach gesetzlichen Ordnungen, unwillkürlich.

man von einer wunderbaren Beeinflussung durch eine geistige Macht, von absoluten Wundern sprechen. Aber derartige höhere Eingriffe sind in Wirklichkeit so wenig mit dem, was sonst Wunder genannt wird, auf die gleiche Stufe zu stellen, daß sie vielmehr geradezu als der Ausfluß einer höheren Ordnung und Gesetzmäßigkeit anzusehen sind, die in allen ihren Seiten zu erfassen die menschliche Erkenntnis nicht ausreicht, die sie ahnen, glaubend erfassen und wissenschaftlich abgrenzen kann, nicht völlig zu begreifen vermag.

Die Philosophen lehnen es zwar ab, nach Art der theologischen Dogmatiker, die Welt als das Werk eines nach bestimmten Zwecken wirkenden Weltenbaumeisters anzusehen. Aber sie sind einmütig darin, daß wir Menschen „bei den natürlichen Ursachen nicht bloß an mechanische denken dürfen, mit welchen das organische und bewußte Leben nicht zu erklären wäre; mit Rücksicht auf diese müssen wir die Welt als Ganzes, trotz der Naturnotwendigkeit, die in ihr waltet, ja eben wegen derselben, das Werk der absoluten Vernunft nennen“.

Je fester man diese idealistische Seite bei der Welterkenntnis hochhält, desto weniger wird man daneben es leugnen können, daß in der Welt mechanische, physikalische, chemische Gesetze wirksam sind, welche die Möglichkeit des willkürlichen Eingreifens einer höheren Macht in diese Sphäre ausschließen. Die unabänderliche Geltung der Naturgesetze erscheint zwar manchen menschlichen Wünschen und Erwartungen eine Härte zu sein. Dieselbe muß aber jedem Denkenden zugleich als eine Wohltat, als das allein Verständige erscheinen. Erst innerhalb einer genau feststehenden gesetzlichen Ordnung kann ein denkender und verständig auf die Welt einwirkender Geist existieren.

In der modernen Weltanschauung, welche auf der Anerkennung dieser gesetzmäßigen Weltordnung beruht, ist kein Raum für das Wunder im gewöhnlichen Sinn oder für das „Mirakel“, d. h. für ein außergewöhnliches Eingreifen einer höheren Macht in den durch die Naturgesetze bedingten gewöhnlichen Verlauf der Begebenheiten. Es wäre eine Absurdität mit Gideon zu beten, daß die Sonne still stehen möge, oder mit Elias um Regen zu bitten. Sonnenlauf und Witterungsverhältnisse hängen von festen „ehernen“ Gesetzen ab, welche keine Durchbrechung durch Wünsche oder Allmachtswunder gestatten.

Gegenüber dieser festen Position der Wissenschaft steht nun die unglaubliche Anmaßung mancher christlicher Kirchengemeinschaften und zahlreicher „gläubiger" Christen, die behaupten, daß eine solche Weltauffassung einseitig und mit einer wahrhaft religiösen Weltanschauung unvereinbar sei. Sie halten fest, daß es Wunder gebe, oder daß doch wenigstens in den Zeiten der Gründung unserer Religion, zu den Zeiten eines Elias und Jesu, Wunder geschehen seien.

Zwar der Standpunkt des strengen Luthertums, welcher alle Wundergeschichten des Neuen Testaments buchstäblich für wahr hält, dagegen alle späteren Wunder als auf Täuschung oder Selbsttäuschung beruhend verwirft, kann wegen seiner Inkonsequenz als überwunden gelten, und wird, trotz der großen Zahl von Anhängern, welche er unter den praktischen Theologen hat, wissenschaftlich nicht mehr aufrecht erhalten werden können. Denn entweder haben zu allen Zeiten wunderbare Eingriffe in die Naturgesetze stattgefunden, oder alle jene wunderbaren Vorgänge in biblischen und weltlichen Berichten lassen eine natürliche Erklärung zu.[1])

Aber bedenklich genug ist, daß die katholische Kirche, um die biblischen Wunder zu retten, auch noch bis in die Jetztzeit hinein den Glauben nährt, daß übernatürliche Eingriffe in das Walten der Naturgesetze festzuhalten seien. Ja, sie sucht obenein aus den Wundern frommer Katholiken die Trefflichkeit des katholischen Glaubens herzuleiten; offiziell fordert sie als Bedingung der Heiligsprechung den Nachweis von wenigstens zwei sicheren Wundern.

Die freche Verhöhnung aller Wissenschaft und aller Vernunft, welche in diesen „Rettungen" des Wunders liegt, ist um so heilloser, als es gerade der Wissenschaft oder besser dem Zusammen-

[1]) Bedauerlicherweise wird selbst von wissenschaftlich denkenden Protestanten die Schärfe des Gegensatzes, welcher zwischen einer wundergläubigen und einer wissenschaftlichen Anschauung besteht, oft genug hinwegdisputiert oder durch Phrasen zugedeckt. Ein typisches Beispiel hierfür ist Barth, welcher in seinem Leben Jesu S. 106f. Vortreffliches bietet, um die Heilwunder Jesu natürlich zu erklären, gleichwohl aber daneben erklärt (Theol. Literaturbericht, Gütersloh 1904 S. 18): „Ein Glaube, der seinem Gott nicht alles, auch das Höchste und Schwerste, zutraut, ist flügellahm." Mit dieser Äußerung fordert er geradezu, daß man vergessen solle, daß alles in der Welt durch Gott Geschehende an die Naturgesetze gebunden sei. Er bietet also irreführende Phrasen statt einer klaren Entscheidung.

wirken der verschiedensten Forschungsgebiete gelungen ist, genügende Klarheit über die Qualität derjenigen Wunder zu gewinnen, welche im Neuen Testament berichtet werden.

Die Entscheidung über die im Neuen Testament berichteten Wunder ist von prinzipieller Bedeutung für die Beurteilung der noch anderweitig überlieferten und geglaubten „Mirakel“.

Hat Jesus objektive Wunder getan, d. h. hat er die Wirkung der Naturgesesetze aufheben können, dann ist die Wunderfrage überhaupt eigentlich schon entschieden; dann kommt nicht viel darauf an, ob später noch einige Dutzend Wunder mehr oder weniger geschehen sind. Dann müßten die Ärzte in die Narrenhäuser und die Kranken in die Kirchen. Hat aber selbst ein Jesus keine objektiven Wunder getan, dann kann es auch mit denjenigen der Gnadenörter nicht weit her sein. Dann ist die Wahrscheinlichkeit mehr als gering, daß jetzt mit einem Male derartige übernatürliche Gnadenwirkungen eintreten könnten.

Ehe wir an die Entscheidung dieser Hauptfrage herantreten, ist es notwendig festzustellen, inwieweit das Zeitalter Jesu und Jesus selbst an Wunder geglaubt und ihnen eine gesetzmäßige Weltordnung gegenübergestellt haben.

Die Alten hatten noch keine klare Vorstellung von einer durch feste Naturgesetze geregelten Weltordnung.[1] Wir modernen Menschen dagegen kennen zwar nicht alle Naturkräfte und alle Naturgesetze, aber wir sind völlig überzeugt von der Unverbrüchlichkeit des Naturgesetzes. „Wir würden eher die Existenz eines Gottes leugnen, ehe wir die Schwerkraft, das kopernikanische Sonnensystem, oder die Gesetze der Logik preisgäben.“[2]

Von diesem Standpunkt waren die Alten, abgesehen vielleicht von einigen Naturphilosophen wie Lucrez, noch weit entfernt.

Allerdings haben auch jene Zeiten die Ansicht geteilt, daß eine große Ordnung und Gesetzmäßigkeit in der Weltökonomie herrsche. Aber daneben tritt doch das persönliche Element in dem Wirken der Gottheit durchweg weit mehr in den Vordergrund als heuzutage. Der Naturmechanismus, zu dem es kein persönliches Verhältnis gibt, ist in den Anschauungen Jesu einfach nicht vorhanden. „Die

---

[1]) Vgl. die gründliche kleine Schrift von Brückner, „Christentum und moderne Weltanschauung.“

[2]) Soltau: „Hat Jesus Wunder getan?“ S. 87.

Natur war für ihn ganz direkt von göttlichen Vaterarmen umfaßt und getragen, ja sie kommt überhaupt als eine Personifikation oder gar selbständige Größe neben Gott gar nicht vor."

Es folgt daraus, daß das Urteil aller Berichterstatter über auffällige und staunenerregende Vorgänge jener Zeit noch nicht bindend sein kann, um die Existenz eines Wunders festzustellen. Vieles, was noch vor 100 Jahren von jedem als ein Wunder angesehen ward, ist es für uns nicht mehr. Vor 150 Jahren hätte man z. B. den verlacht, der behauptet hätte, daß Steine vom Himmel gefallen seien, und ein jeder hätte einen trotzdem erfolgenden Meteorfall als ein Wunder angesehen. So können denn auch nicht die Deutungen und Erklärungen, welche die biblischen Schriftsteller den wunderbaren Vorgängen gegeben haben, für uns schon bindend sein, sondern allein die Tatsachen selbst, welche in jener Zeit geschehen sind. Jene Schriftsteller waren — das muß zwar zugestanden werden — keineswegs so ungebildet und unerfahren, daß sie nicht Alltägliches und Außergewöhnliches unterscheiden konnten. Sie wußten ganz wohl, daß nach den natürlichen Gesetzen ein Toter nicht auferstehen, ein Lahmer nicht gehen, ein Aussätziger nicht geheilt werden, das Meer nicht zu Fuß überschritten werden könne. Sie stellten daher auch derartige oder dem ähnliche außergewöhnliche Vorgänge nicht mit den ihnen bekannten und erklärbaren Vorgängen in dieselbe Kategorie. Aber die Grenze, welche zwischen Wunderbarem und Alltäglichem besteht, war damals eine ganz andere als heutzutage, und bei der Erklärung der überlieferten Wunder hat nicht die beschränkte Weltauffassung früherer Generationen, sondern die aufgeklärte der Jetztzeit die Entscheidung zu fällen.

Vielleicht könnte man aber fordern, daß, wenn auch das Urteil der Augenzeugen und Zeitgenossen nicht absolut maßgebend sei, doch wenigstens das eigene Urteil des Wundertäters eine besondere Beachtung verdiene, ja, soweit es Jesus betreffe, eine absolute Geltung beanspruchen dürfe.

Es wird später gezeigt werden, daß eine wissenschaftliche Erörterung der Wunderfrage auch nicht davor zurückzuschrecken braucht, Jesu Urteil über seine Wundertaten zu beachten, ja einfach anzunehmen. Nur muß auch bei ihm ein bestimmter Vorbehalt gemacht werden. Jesus war, wie oben S. 33f. ausgeführt ward, durchaus ein Kind seiner Zeit. Er lebte in den Vorstellungen der

heiligen Schriften des Alten Testaments und war abhängig von der Weltanschauung der Israeliten seiner Zeit. Er hielt es also zweifellos für möglich, daß wunderbare Eingriffe Gottes in den gewöhnlichen Lauf der Begebenheiten denkbar seien und gelegentlich auch stattgefunden hätten.

Aber, bei Entscheidung der Frage: „Hat Jesus Wunder getan?“ kommt es nicht darauf an, ob Jesus überhaupt Wunder für möglich hielt, sondern darum handelt es sich, ob die unter seiner Mitwirkung getanen wunderbaren Vorgänge von ihm selbst als Wunder im gewöhnlichen Sinne, als Mirakel angesehen worden sind.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns der Entscheidung der obigen Frage zu.

Sie ist sachlich und ohne Voreingenommenheit erst dann zu lösen, wenn die Ergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaft berücksichtigt werden. Diese hat im wesentlichen festgestellt, welche evangelischen Erzählungen Glaubwürdigkeit beanspruchen können, welche nicht.

Auf das Evangelium Johannis, welches drei Menschenalter nach Jesu Tod verfaßt ist, wird kein besonnener Forscher zurückgehen dürfen. Auch wo in ihm ältere Erzählungen zugrunde liegen, sind sie doch von dem letzten Bearbeiter der „Johannesberichte“ frei und recht willkürlich überarbeitet, sie dienten dem Verfasser nur, um seine apologetischen und dogmatischen Ideen zu illustrieren.

Die ältesten und glaubwürdigsten Aufzeichnungen über Jesu Reden (Logia) sind, wie S. 12 bemerkt ward, in Matth. 5—7; 10; 18; 23; 25 und Lucas 6, 20—7, 9; 7, 18—8, 3; 9, 50—18, 14; 19, 1—27 enthalten. Dieselben bieten sehr weniges über Wundertaten[1]) und auch dieses z. T. nur als Einführung von sachlichen Belehrungen. Solche Einleitungen besitzen einen nur sekundären Wert, haben nicht den gleichen Anspruch auf Authentie, wie die Herrenworte, die sie einführen. Die Heilung der zehn Aussätzigen (Luc. 17, 11 f.) ist sogar ursprünglich nur eine Parabel; diese erzählte von dem dankbaren Samariter und war ein Seitenstück zu dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter.[2]) Auch die Verfluchung

[1]) Zu erwähnen sind nur drei Heilwunder Matth. 8, 5—13 (Luc. 7, 1—9) vom Hauptmann von Kapernaum, die Heilungen der gelähmten Frau (Luc. 13, 11 bis 13) und des Wassersüchtigen (Luc. 14, 1—5).

[2]) Vgl. Soltau: „Hat Jesus Wunder getan?“ S. 29. 35 f.

des Feigenbaumes, als Wunder ja höchst anstößig, ist nur aus einer mißverstandenen Gleichnisrede herzuleiten. Außer diesen Erzählungen kommen für den, welcher in den Evangelien nicht erbauliche Betrachtungen, sondern historische Berichte sucht, nur die Markusperikopen in Betracht. Die erzählenden Abschnitte des 1. und 3. Evangeliums beruhen auf diesen, oder sind ohne Quellenwert. Vor allem so die Jugendgeschichten (Matth. 1—2; Luc. 1—2), die Petruslegenden (Matth. 14, 28—31; 16, 17—19; 17, 24—27; Luc. 5, 1—10) sowie die Totenerweckung (Luc. 7, 10—18): sie sind historisch wertlos. Auch die Heilung des Malchus (Luc. 22, 51) ist ein mythischer Zusatz dieses Evangeliums, fehlt den Parallelberichten der übrigen Evangelisten.

Wenn wir nun in diesen Berichten des Markus vorläufig einmal von den beiden zweifach überlieferten Wundern (die Speisungen Marc. 6, 31f., 8, 1f. und die Meerwunder 4, 35f., 6, 45f.) absehen, so sind alle im Markus sowie in den Logien berichteten Wunder Jesu Heilwunder. Es sind plötzliche Heilungen unter dem Einfluß oder der Assistenz Jesu eingetreten.

Die große Zahl derselben schließt, zumal bei einem Berichterstatter wie Markus, welcher Berichte von Augenzeugen, wahrscheinlich sogar von Petrus, erhalten hat, die Möglichkeit eines Irrtums oder einer unhistorischen Tradition aus. Jedenfalls stehen diese Erzählungen auf einer ganz anderen Grundlage als etwa die Kindheits- und Auferstehungsgeschichten.

Es kommt dazu, daß alle Einzelheiten, welche bei den staunenerregenden Vorfällen von Heilwundern überliefert sind, ohne daß die Absicht vorgelegen hat, ein solches Bild von den Krankheitszuständen und der Art der Heilung darbieten, welches nicht willkürlich erfunden sein kann, sondern genau den realen Verhältnissen entspricht. Jeder Mediziner vermag nach ihnen die Beschaffenheit der Krankheit und den Gang der Heilung anzugeben.

Damit ist aber auch zugleich der Weg zu ihrer Erklärung gewiesen.

Die ca. 20 Heilwunder, welche nach glaubwürdigen Berichten auf Jesu Wirken zurückgeführt werden dürfen, betreffen einen begrenzten Kreis von Krankheitserscheinungen.

Negativ steht hiernach jedenfalls soviel fest, daß die meisten Arten von Krankheiten bei diesen Heilungen niemals vertreten sind. „Nie ist ein fehlendes Glied wieder ersetzt worden, nie ein Ver-

storbener wieder zu neuem Leben erweckt worden.[1]) Niemals sind schwere organische Leiden, wie Lungen-, Herz-, Nieren- oder Darmleiden von Jesu geheilt worden.

Positiv dagegen kann als festgestellt gelten, daß alle Anzeichen dafür sprechen, daß die von Jesus geheilten Krankheiten hysterischen Ursprungs waren, daß jene Wahnvorstellungen, Epilepsie, Lähmungen, Erblindung und Taubheit hysterische Erkrankungen gewesen sind.[2]) Die Heilung derartiger Übel erfolgt oft infolge einer plötzlichen Erregung. Religiöse Exaltation, eine leidenschaftlich begeisterte Hingabe können ebenso sehr wie ein plötzlicher Schrecken die Genesung vorbereiten und vollenden. Gerade diese Mächte spielen aber besonders bei Jesu Heilwundern eine entscheidende Rolle. Die Begeisterung für Jesus, der Glaube, daß von ihm die Rettung ausgehe, beseelte die Unglücklichen und „ihr Glaube hat ihnen geholfen", ebenso wie noch heutzutage an den Gnadenörtern und — in den Krankenhäusern.

Bei allen Fällen plötzlicher Heilung solcher Leiden, welche hysterischen Ursprungs sind, kommen drei Momente in Betracht, nämlich

1. alle Geheilten waren von einer lebhaften Erregung meist religiöser Art ergriffen, welche Wunder erhoffte;

2. alle waren von dem festen Glauben an die helfende Autorität erfüllt, und haben

3. meist erst nach irgend einem von ihnen erwarteten Akt der um Hilfe angerufenen Autorität Heilung erfahren.

Alles dieses trifft aber auch bei den Heilwundern Jesu zu. Die Art der Leiden, die leidenschaftliche Erregung der Kranken, ihr Glaube an Jesu helfende Kraft und Jesu Handlung, die oft nur aus einem Wort oder aus einer Gebärde bestand, sind überall durch die Tradition gegeben.

Wenn hierin überall eine schlagende Ähnlichkeit existiert, so ist auch die Analogie insoweit nicht zu bestreiten, als nie und nimmer bei der Heilung Hysterischer besondere magische Kräfte des Heilenden in Betracht kommen.

---

[1]) Über die scheinbaren Ausnahmen vgl. eb. S. 63 Anm. 2.

[2]) Auch für die Marc. 1,40 erwähnte Heilung eines Aussätzigen liegen jetzt Fälle vor, in denen eine schnelle Heilung hysterischer Ausschläge festgestellt werden konnte.

Bei allen Heilungen hysterischer Art ist die Qualität der Autorität, welche heilt, ganz gleichgültig. Es kann eine Gottheit, es kann ein Mensch sein, es kann ein Leichnam oder eine Reliquie, ein Weiser oder ein Charlatan, ein Heiliger oder ein Ketzer sein. „Oft ist der Priester die höhere Autorität als der Arzt, der Kurpfuscher in höherem Ansehen bei dem Kranken als der Fachmann.“ In solchem Falle werden also jene bessere Kuren machen als diese.

Demnach kann mit Bezug auf die Heilwunder Jesu mit voller wissenschaftlicher Sicherheit das Urteil abgegeben werden: Jesus selbst hat keine besondere magische oder übernatürliche Kraft besessen, durch welche die Heilungen erfolgt sind. Er war sich selbst sehr wohl der Grenzen seiner Fähigkeiten bewußt. Wo der Glaubte fehlte, wie in Kapernaum (Marc. 6, 5), da konnte auch keine Heilung erfolgen.

Andererseits war es ihm sicherlich nicht unbekannt, daß die Verkündigung des Reiches Gottes, die gewaltige Erregung, welche die Ankunft des Messias, der Beginn eines Reiches des Friedens und der Seligkeit (Matth. 5, 1 f.) hervorrief, sowohl auf die physischen wie auf die psychischen Leidenszustände lindernd und heilend wirken mußte. Wenn er den Leidenden zurief: „Kommet her zu mir, alle die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“, so konnte er erwarten, daß mit der Linderung der seelischen Not auch manches leibliche Gebrechen gehoben ward. Vor allem war er fest überzeugt, und er erlebte es in zahlreichen Fällen, daß die armen Besessenen nicht selten Linderung oder gar Heilung infolge der frohen Botschaft von dem Nahen des Gottesreiches empfanden, und er war sicherlich der Überzeugung, daß das Reich der Dämonen keinen Bestand haben könne vor dem Reiche Gottes (Marc. 3, 24 f.).

Diese Wirkung der Hoffnung, daß das Reich Gottes nahe sei, hat Jesus ganz offen und klar mit den Worten des Jesaias (61, 1) ausgesprochen, indem er seine Jünger aussandte und ihnen befahl (Matth. 10, 7): „Sprechet, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen; machet die Kranken gesund, reiniget die Aussätzigen, weckt die Toten auf, treibet die Teufel aus!“ Er sah dabei die Wirkungen dieser Predigt nicht als sein Werk an, sondern als die Segnungen der Botschaft vom Reiche Gottes. Und darin folgt ihm auch die Mehrzahl der Berichterstatter des apostolischen Zeitalters. Es war nach ihrer Ansicht „die Kraft Gottes“ (δύναμις θεοῦ), welche dies getan, nicht eines Menschen Werk.

Wie wenig Jesus ein Wundertäter sein wollte und wie sehr er diese äußerlichen Wirkungen den geistigen nachstellte, das hat er mehrfach so unzweideutig gesagt, daß selbst jesuitische Kasuistik das nicht umdeuten kann. Gleich zu Anfang seiner Predigt (Marc. 1, 38) entzog er sich der Wunder heischenden Menge und erklärte, daß er nicht dazu da wäre, sondern daß er zum Predigen gekommen sei. Die Versuchungen des Satans, einen besonderen Wert auf seine äußeren Wundertaten zu legen, wies er weit von sich ab mit den Worten der Schrift: „Du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen" (Matth. 4, 7). Als die Juden auch dann noch Zeichen forderten, wies er sie schroff ab (Luc. 11, 29): nur das Zeichen des Propheten Jonas, d. h. eines strengen Bußpredigers solle ihnen werden. Die Jünger, welche klagten, daß sie keine Wunder tun könnten (Marc. 9, 28), wies er auf die alleinige Macht des eigenen Gebetes hin, denen aber, welchen Wunderheilungen gelungen waren, rief er warnend zu (Luc. 10, 20): „darinnen freuet euch nicht, daß euch die Geister untertan sind; freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind."

Selbst die wenigen staunenswerten Handlungen und Erlebnisse, welche die Tradition nach weiterhin um Jesu Person gewoben hat, wird jeder historisch Gebildete als das erkennen, was sie sind: sagenhafte Ausschmückungen ziemlich einfacher historischer Vorgänge.

Die Vision, welche Jesus nach Markus bei der Taufe empfangen hat, ist erst bei Matthäus und Lukas zu einem platten Wunder geworden. Der doppelte Bericht über das Meerwunder und die Speisung (Marc. 6, 32f. und 8, 1f.) zeigt, wie hier verschiedene Versuche vorliegen, ein an sich einfaches Ereignis, unter Anlehnung an alttestamentliche Vorbilder, auszugestalten. Und nun gar die Visionen, welche die Jünger von dem Auferstandenen gehabt haben wollen, fehlen bei Markus und sind im einzelnen erst einer späteren Legendenbildung entsprossen.[1])

Wer also behauptet, daß das ursprüngliche Christentum eng mit der Annahme des Wunders verknüpft gewesen sei, der ist

[1]) Es möge stets beachtet werden, daß der Schluß des 2. Evangeliums (Marc. 16, 9—20) sehr spät hinzugefügt ist. Im übrigen vgl. „die Qualität der Auferstehungsberichte" in der „Studierstube" II S. 534f. Über die Himmelfahrt s. Adolf Meyer Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingstwunder (1904) und Soltau, Himmelfahrt und Pfingsten im Lichte wahren evangelischen Christentums (1905).

im Irrtum. Er fälscht die Ansichten Christi, denn dieser hat selbst keine Wunderkraft besessen noch zu besitzen geglaubt. Er fälscht die Ergebnisse der exakten Wissenschaften, welche dartun, daß die vermeintlichen Heilwunder Jesu eine natürliche Erklärung finden. Er fälscht die evangelische Geschichte, welche bei Anwendung einer kritischen Sichtung des Quellenmaterials keine Mirakel in den Schicksalen und Taten Jesu als glaubwürdig überliefert anerkennen kann.

Nur insoweit das Christentum den Glauben an eine geistige Weltordnung und an eine geistige Fortexistenz zur Voraussetzung hat, greift seine Lehre in ein Gebiet ein, welches einer materiellen Welterklärung widerspricht. Gerade nach dieser Richtung hin kann aber, wie hervorgehoben ward, am wenigsten von einer willkürlichen Abänderung des Naturverlaufs die Rede sein. Es sind das höhere Ordnungen, welche im Einzelnen zu erkennen uns versagt ist, deren Existenz aber unser Geist postuliert.

Trotzdem und alledem ist nicht zu leugnen, daß unter den ältesten Christen schon früh das Urteil verbreitet war, daß der von allen verehrte Herr und Meister kraft seiner besonderen Begnadigung oder Geistesnatur Wunder getan habe. Die Evangelisten, vor allen die, welche wie Markus, am wenigsten eine phantastische Auffassung von seiner Person und seinem Werke hatten, haben bereits die Vorstellung gehabt, daß Jesus in der Kraft Gottes Werke getan habe, die weit über das Gewöhnliche und das Gesetzmäßige hinausgingen. Sie haben diese Tätigkeit mit Recht geringer eingeschätzt, als die sonstige Wirksamkeit, aber sie haben auch hierbei „an Jesu geglaubt".

Von da ab bildete sich dann die Vorstellung weiter aus, daß derjenige, welcher besonders von Gott begnadet, von göttlichem Geiste getrieben oder erfüllt sei, im Gefühle dieser Kraft auch Wunder zu tun vermöge. Es war daher nur natürlich, daß die Apostel, und nicht zum wenigsten ein Paulus, geglaubt haben, daß zu den Geistesgaben, welche ihnen Gott verliehen, auch die Gabe, Wunder zu tun, gehöre.

Diese Vorstellung, daß der mit dem heiligen Geist begnadete Christ auch eine Kraft habe, Wunder zu wirken, hat sich nun anfangs in ziemlich engen Grenzen gehalten. Sie spielt in den „Aposteltaten" des 1. Jahrhunderts, wie sie in der Apostelgeschichte erzählt werden, eine noch überaus geringe Rolle. Nur von drei

oder vier Wunderheilungen des Paulus weiß der Verfasser des Reiseberichts in der Apostelgeschichte zu erzählen, und selbst diese bewegen sich so sehr innerhalb der Grenze des Natürlichen, daß sie eine rationelle Erklärung zulassen, oder mindestens nahelegen.[1])

Ja selbst die aus einer jüngeren Sagentradition fließenden Petruswunder treten doch sehr gegen seine Predigt, gegen die ihm gewordenen Gaben der Weissagung und der Offenbarung zurück. Sie sind z. T. nur schwach beglaubigte Nachbildungen von Vorgängen, welche im Leben des Apostel Paulus bedeutsam gewesen waren, und können, soweit noch ein Rest von Unerklärtem übrig bleibt, getrost den Besonderheiten der Weltanschauung der Berichterstatter zugeschrieben werden. Von Wundern, welche ein Johannes, ein Jakobus oder sonst ein dem Herrn nahestehender Jünger getan haben soll, weiß übrigens die Tradition des 1. Jahrhundert nichts.

Um so mehr muß dagegen zugestanden werden, daß die Vorstellungen von einem wunderbaren Eingreifen höherer Mächte und einer völlig spiritualistischen Ordnung der Welt durch eine Reihe von anderen Bewegungen innerhalb der ersten Christenheit Nahrung und Kräftigung empfangen haben.

Noch am nächsten mit Jesu eigener Auffassung verwandt waren die apokalyptischen Hoffnungen, welche seine Anhänger erfüllten. Der martervolle Tod des Herrn hatte seine Jünger nicht lange entmutigt. Die Auferstehungserlebnisse und der Auferstehungsglaube gewannen bei ihnen siegreich die Oberhand. Und mächtig ergriff sie die Erinnerung an alle jene Worte ihres Meisters, welche auf eine baldige Wiederkunft des Menschensohnes in den Wolken des Himmels hingewiesen hatten. Waren diese auch schwerlich die treibende Kraft in Jesu Predigt gewesen, so wurden sie doch in der Masse der Bekehrten eine Macht, welche stärker wirkte, als selbst das Feuer christlicher Liebe und christlichen Glaubens.

Eine Wiederkunft des siegenden Messias war ohne eine Welt-

---

[1]) So das Schlangenwunder Apostelgesch. 28, 3f., wobei offenbar nur nach dem Urteil der Leute eine giftige Otter den Apostel gebissen haben soll (weder ist der Biß noch die giftige Qualität der Otter konstatiert) und die Belebung des Eutychus 20, 7—12, dessen Gegenstück 9, 36f. ist. Die Heilung des Lahmen zu Lystra 14, 8 liegt ebenso wie die Petrustat zu Lydda 9, 32 ganz in dem Kreise derartiger Heilungen hysterischer Krankheitserscheinungen, wie sie das Markusevangelium von Jesus erzählt. Vgl. auch Soltau, „Petrusanekdoten und Petruslegenden" (Gießen 1906, Töpelmann).

katastrophe undenkbar und größere apokalyptische Reden wurden aus den vereinzelten Herrenworten zusammengestellt, welche von derartigen wunderbaren Ereignissen in nächster Zukunft fabelten. Ein solches Flugblatt, welches zur Zeit der jüdischen Katastrophe verfaßt war, hat jetzt im 13. Kapitel des Markus (13, 11—27) Aufnahme gefunden.

Naturgemäß wurde durch solche Hoffnungen und Weissagungen der Sinn der Christen nicht nur für die damalige Zeit, sondern dauernd mit phantastischen Bildern erfüllt und zu übernatürlichen Zukunftserwartungen erregt. Sie wurden durch himmlische Hoffnungen und durch höllische Schrecken geistig in eine Welt des Wunderbaren versetzt und der Wirklichkeit mehr und mehr entrückt.

Inwieweit waren diese Vorstellungen wesentlich für das Christentum? Waren sie überhaupt christlich?

Es herrscht neuerdings in wissenschaftlichen Kreisen die Ansicht vor, daß Jesus selbst bei seiner Predigt vom Reiche Gottes in erster Linie an diese phantastischen Bilder der Apokalyptik gedacht, an seine baldige Wiederkehr in den Wolken des Himmels geglaubt, diese Ideen von allem zum Grundton seiner Predigt gemacht habe.

Das ist verkehrt. Solche Vorstellungen lagen sozusagen mehr an der Peripherie von Jesu Weltauffassung. Von den zahlreichen Gleichnissen, welche das Himmelreich und seine Ordnungen veranschaulichen sollen, sind die meisten unvereinbar mit jener Auffassung von einer zukünftigen Weltkatastrophe. „Wer wissen will", sagt Harnack,[1] „was das Reich Gottes und das Kommen dieses Reiches in der Verkündigung Jesu bedeuten, der muß seine Gleichnisse lesen und überdenken. Da wird ihm aufgehen, um was es sich handelt. Das Reich Gottes kommt, indem es zu den einzelnen kommt, Einzug in ihrer Seele hält und sie es ergreifen". „Nicht um Engel und Teufel, nicht um Throne und Fürstentümer handelt es sich; sondern um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott".[2]

---

[1]) Das Wesen des Christentums S. 36.

[2]) Mehrere der Gleichnisse, welche auf ein Weltende und ein Weltgericht hinweisen, haben doch keinen apokalyptischen Zweck. Sie sollen vielmehr das stete Bereitsein, vor den Richtstuhl Gottes zu treten, für den Christen einschärfen, als gerade die Katastrophe selbst ausmalen. So das Gleichnis vom Weinberg, so die Parabeln von den törichten Jungfrauen und dem armen Lazarus. In diesem Sinne sind auch die Erzählungen von dem ungerechten Haushalter und

Jesus glaubte zwar an einen Kampf der zwei Reiche, des Gottesreiches und des Teufelsreiches. „Kampf und Sieg stehen in dramatischer Schärfe und in großen sicheren Zügen vor seiner Seele, in jenen Zügen, in denen sie die Propheten geschaut hatten. Am Schlusse des Dramas sah er sich selbst zur Rechten seines Vaters und seine zwölf Jünger auf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels."

„Aber diese Vorstellung teilte Jesus einfach mit seinen Zeitgenossen." „Die Anschauung aber, daß das Reich Gottes nicht mit äußerlichen Gebärden kommt, daß es schon da ist, sie war sein wirkliches Eigentum."

Der Historiker hat die Pflicht, in dem Leben und Wirken großer Männer das Ewige und Unvergängliche festzustellen, das Unbedeutende und Nebensächliche zwar nicht zu verschweigen, wohl aber als solches zu kennzeichnen.[1])

Aber wenn auch in Jesu Leben und Lehren die apokalyptischen Vorstellungen von seiner Wiederkunft und einem letzten Gericht eine mehr nebensächliche Stellung eingenommen haben, so sind sie doch sehr bald nach seinem Tode bei seinen Jüngern ganz naturgemäß in den Vordergrund getreten.

Nach dem schmählichen Tode des Messias fanden die gläubigen Christenseelen ihren alleinigen Trost in der Hoffnung, daß ihr Herr die Banden des Todes gesprengt habe und bald wiederkehren werde in himmlischer Herrlichkeit. In dieser Erwartung sagt der Apostel Paulus 1. Kor. 15, 51: „Siehe ich sage euch ein Geheimnis: wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden; und dasselbe plötzlich in einem Augenblick, zu der Zeit der letzten Posaune." Die Anordnungen des Apostels über Ehe und bürgerliche Pflichten sind erst dann recht verständlich, wenn man erwägt, daß Paulus ebenso wie die andern Jünger Jesu[2]) an

---

dem ungerechten Richter aufzufassen. Dieselben sollen vor allem vor augenblicklicher Sorglosigkeit warnen, besagen nichts über einen nahen Eintritt des Weltendes.

[1]) Vgl. Soltau: Ursprüngliches Christentum in seiner Bedeutung für die Gegenwart S. 73.

[2]) Das geht auch aus dem spät eingelegten Bericht bei Marc. 13 = Matth. 24 = Luc. 21 hervor, besonders auch aus dem ältesten apokalyptischen Bericht der Herrenworte Luc. 17, 20f. Letzterer ist sicher älter als der jüdische Krieg; er zeigt nicht den mindesten Hinweis auf diese politischen Zeitverhältnisse wie das Luc. 21 in reichlichem Maße tut.

eine nahe Weltkatastrophe und an die baldige Wiederkehr des Messias geglaubt haben.

Wir ersehen noch jetzt aus den späteren Schriften des Neuen Testaments, so aus Luc. 21, 9, aus dem 2. Thessalonicherbrief, aus dem Epheser- und Kolosserbrief, wie die Zeit des Wartens immer länger und länger wurde, und wie die frommen Gemüter immer wieder nach einem neuen Endpunkte aussahen. Mit der Zeit fand man sich mit allerlei Umdeutungen der Schriftworte ab, dachte an ein tausendjähriges Reich oder an einen erst fernen Weltuntergang.

In den ersten Generationen der jungen Christenheit war aber diese himmlische Hoffnung sehr stark entwickelt, und sie fand reichliche Nahrung, vornehmlich an den schrecklichen Vorgängen des jüdischen Krieges. Am Schlusse der Katastrophe, „nachdem Jerusalem zertreten sein wird von den Heiden“, alsdann werden die Menschen „des Menschen Sohn kommen sehen in der Wolke mit großer Kraft und Herrlichkeit“ (Lc. 21, 24—27). Das ist der Ausblick, den der Evangelist (ähnlich aber weniger bestimmt auch die beiden ersten Evangelisten) die Gläubigen in die nahe Zukunft tun läßt.

Begreiflicherweise erhielten diese Vorstellungen von einer Weltkatastrophe, von einem Eingreifen überirdischer Mächte, eine bedeutende Verstärkung und Potenzierung, als die neronische Christenverfolgung den ganzen Haß des offiziellen Roms gegen die christlichen Genossenschaften an den Tag brachte. Die geängsteten Gemüter, welche ihren Halt in himmlischen Hoffnungen fanden, in den Gefahren den Beistand ihres Herrn und aller heiligen Engel erhofften, gewöhnten sich an die phantastischen Bilder der Apokalyptik und versetzten sich so mehr und mehr in eine Welt, in welcher Wunder und Eingriffe des Himmels etwas Alltägliches waren.

Sehr lehrreich ist es zu beobachten, wie nach und nach unter dem Einfluß der Verfolgungen diese apokalyptischen Vorstellungen immer greifbarere Gestalt annahmen und ganz in die grobkörnigen Anschauungen der jüdischen Weissagungsliteratur einmündeten. Die Bilder, welche die Offenbarung Johannis (4—21) entwirft, sind die der jüdischen Apokalypsen; größere Partien sind einfach aus diesen herübergenommen und nur mit einem christlichen Firnis überzogen. Die Bilder selbst sind rein jüdischen oder vielmehr heidnischen Ursprungs.

Denn das sollte doch feststehen, daß alle jene Vorstellungen, welche Himmel und Hölle mit einem Heer von guten und bösen Geistern, von Teufeln und Dämonen, von Ungetümen wie Leviathan und Behemoth[1]) bevölkern, aus persischen und andern orientalischen Kulten entstammen. Dieselben waren zwar allmählich auf jüdischem Boden akklimatisiert, aber sie hören darum noch nicht auf, heidnischer Art zu sein. Ein grauenhafter Spuk des widerwärtigsten Heidentums hat sich hier, gedeckt durch allerlei biblische Weissagungen, in das Christentum eingeschlichen und hat nunmehr 1800 Jahre lang die Theologen genarrt, die einfältigen Frommen in Schauder versetzt, in vielen kirchlichen Gemütern eine Art frommen Wahnsinns entwickelt.

Zum Glück für die junge Christenheit fanden die apokalyptischen Ideen nicht überall einen gleich fruchtbaren Boden. Es hat lange Zeit gedauert, bis die Offenbarung Johannis ein allgemeines kanonisches Ansehen gewonnen hat. Auch verblaßten im zweiten Jahrhundert die Hoffnungen von einer baldigen Wiederkehr des Herrn. Der 2. Thessalonicherbrief und der 2. Petrusbrief deuten die Wiederkunft nur noch schüchtern an; sie sind im 2. Jahrhundert geschrieben, um die enttäuschten Gemüter zu beschwichtigen und die vergeblich Wartenden durch anderweitige Hoffnungen hinzuhalten.

Dafür aber wirken später dann andere Mächte darauf hin, bei den Christen den Sinn für das Transzendentale und Wunderbare zu befestigen. Wir werden später sehen, wie bald die beiden heiligen Handlungen, welche die Grundlagen des christlichen Gottesdienstes bildeten, Taufe und Abendmahl, ihren ursprünglichen Charakter verloren haben und Sakramente geworden sind. Damit war beiden Handlungen eine mystische Bedeutung gegeben: in übernatürlicher, in wunderbarer Weise verhalfen nach dieser Auffassung die äußerlichen Handlungen zur persönlichen Aneignung des Heils, welches Christus den Seinen erworben und verheißen hatte.

„Christus hatte“, so dachte man seitdem, „die Güter, die er gebracht hatte, an Symbole als an Vehikel und Träger angeschlossen, ja in sie versenkt; wem die Weihe des heiligen Symbols zuteil wird, der hat damit die Gnade.“ [2]) Ein jedes Symbol aber

---

[1]) Henoch 60, 8 f.

[2]) Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums S. 171.

steht nach der Ansicht jener antiken Mystiker mit der Sache, die es bedeutet, in einem mysteriösen, aber realen Zusammenhang: „Das Wasser, damit die Seele gebadet und gereinigt wurde, Brot und Wein als Leib und Blut Christi, als Nahrung der Seele zur Unsterblichkeit“: „Diese Symbole bringen der Seele das, was sie bedeuten, wirklich.“

Mit dieser mystischen Auffassung der Sakramente verband sich weiter schon früh der Glaube an wunderbare phantastische Mächte, welche durch sie bekämpft sein sollten.

Von diesem Aberglauben war bereits oben (III) im allgemeinen gesprochen worden. Hier kann derselbe nur insoweit berührt werden, als er eine unmittelbare Rückwirkung ausübte auf den Glauben, daß die Sakramente besonders einflußreiche Hilfsmittel magischer Art gegen diese Mächte seien.

Selbst ein Paulus verleugnet den Glauben an ein Dasein von Dämonen nicht (1. Kor. 6, 3; 10, 20f.). Ein Jahrhundert später stehen sie bereits im Mittelpunkt des ganzen religiösen Lebens. Was die Christen bekämpften, war nicht nur der heidnische Staat und die heidnischen Götzenbilder, sondern alle die Mächte, welche seit Jahrtausenden in den heidnischen Staaten Anbetung gefunden und die Geister derer, welche „der erschienenen schlechten Dämonen Namen und Geister trugen.“

Der Kampf gegen die Feinde des Christentums erscheint daher den christlichen Schriftstellern des 2. und 3. Jahrhunderts wie ein phantastischer Kampf gegen die bösen Dämonen, welche bisher die Herrschaft besessen hatten. Der Verfasser des Barnabasbriefes nennt das von bösen Gedanken erfüllte Herz „ein Haus der Dämonen“, ebenso auch der Gnostiker Valentin. Justin (um 150) glaubt an die Wahrheit der Mythen, nur daß er sie anders wertet, wenn er sagt: „In alter Zeit sind die Dämonen in Menschengestalt erschienen und haben mit Frauen Ehebruch getrieben, Knaben geschändet und den Menschen Schreckbilder gezeigt, so daß sie von Furcht gepackt und nicht wissend, daß es böse Dämonen waren, sie Götter nannten und die einzelnen mit dem Namen anredeten, welchen sich ein jeder der Dämonen beilegte.“[1])

Das waren also nicht mehr Vorstellungen, wie sie in der späteren alttestamentlichen Literatur auftraten, von den Ver-

---

[1]) Apologie I, 5.

suchungen durch den Teufel oder einen seiner Diener. Das war eine direkte Anerkennung des ganzen heidnischen Götterglaubens, nicht einmal des hellenischen Olymps, sondern eines Dunkelreiches von traurigen Schattenmächten, welche das Menschenleben umgarnt halten, das Heil und Glück der Menschen zu vernichten suchen.

Der Glaube an diese Mächte der Finsternis führte naturgemäß dazu, den Glauben an die Mächte des Lichtes zu stärken. Nur durch solche geistige Kräfte glaubte man Herr werden zu können gegenüber Teufel und Hölle, sowie gegen die bösen Menschen, welche die Dämonen zu allem Schändlichen verführten.

Der Verfasser des Epheserbriefes, welcher sicherlich nicht Paulus selbst war, vielmehr um 90 einen älteren Brief des Paulus zeitgemäß überarbeitete,[1]) legt das Hauptgewicht bei Christi Werk darauf, daß er Gewalt erhalten habe „über alle Fürstentümer, Macht, Herrschaft und alles, was genannt mag werden nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen“ (Ephes. 1, 21).

Um diese Mächte zu bekämpfen, bittet er (Ephes. 1, 17) „um den Geist der Weisheit und der Offenbarung“. Der Judasbrief und der 2. Petrusbrief sind erfüllt von Anschauungen, welche in dieser Welt der heiligen und der gefallenen Engel ihren Sitz haben.

Um sie aber dauernd und wirksam zu bannen, besaß man die Sakramente, oder vielmehr man hatte die schlichten Gemeindefeiern, welche den Eintritt in die kirchliche Gemeinschaft und das innige Band der Liebe innerhalb derselben bekräftigen sollten, in solche mystische Feiern umgewandelt, welche den Teufel bannen, die Dämonen vertreiben und ihre Macht durch das wunderbare Medium einer sakramentalen Speise vernichten konnten.

Es ist schwer zu definieren, wie sehr die namentlich durch das Altarsakrament beeinflußte, alltägliche Erhebung des Gemüts zum Wunderbaren und Phantastischen den Sinn für das Einfache und Natürliche in Jesu Lehre abgeschwächt, die Sucht, überall das Eingreifen höherer Mächte zu vermuten, gestärkt, die Verbindung echt christlichen religiösen Gemütslebens mit dem heidnischen Aberglauben an Zauber, Verwandlung, übernatürliche Einwirkungen gefördert hat.

Zunächst ist schon die Ausdehnung, welche der Sakraments-

---

[1]) Es war dieses wahrscheinlich der verloren gegangene Brief an die Laodicener, von welchem Paulus Kol. 4, 16 (2, 1) spricht.

begriff in der damaligen Kirche erhalten hat, hierfür beachtenswert.

Bei jeder heiligen Handlung wurde bald die äußere Form und das äußere Zeichen für einen wesentlichen Bestandteil derselben genommen, als ob allein schon durch sie in magischer Weise die Gnadenwirkung selbst beeinflußt und herbeigeführt werden könne. Wasser, Brot, Wein blieben nicht die einzigen heiligen Symbole. Früh legte man dem „Namen Jesu" eine geheimnisvolle Wirkung bei, man glaubte an die magischen Kräfte des Kreuzes. In dem Handauflegen lag nach der Ansicht der damaligen Christen eine gewisse Zauberkraft, welche Geistesgaben übertragen half. Das Öl, welches bei der feierlichen Salbung eines Priesters, eines Sterbenden verwandt wurde: es war den Gläubigen mehr als ein bloßes Zeichen; nach der damaligen von Mysterien geschwängerten Zeitauffassung erhielt es sakramentalen Wert. „Die Zeit der dinglichen und gar der blutigen Opfer war vorüber, sie vermißte man an den Religionen nicht mehr; aber die Zeit der Sakramente war längst nicht vorüber, sondern stand in Kraft und Blüte. Jede Hand, die sich nach der Religion ausstreckte, suchte sie in der Form des Sakraments zu ergreifen; das Auge sah Sakramente, wo doch keine waren, und die Sinne schufen sie." „Wäre zufällig", sagt Harnack [1]) treffend, „die Taufe nicht angeordnet gewesen, wäre die Wiederholung der Feier des Abendmahls nicht eingerichtet worden, so hätte man aus einem Gleichnisse Jesu, aus einem Wort, aus irgend einer Handlung ein Sakrament gemacht!"

Dieser wunder- und sakramentssüchtige Zeitgeist fand nun in den heidnischen Mysterien die reichste Anregung, und wie sehr auch die Apologeten gegen die Nachäffung christlicher Sitten durch diese Mysterien wetterten: diese drangen selbst mit ihrem abergläubischen Zeremoniell unaufhaltsam in die gottesdienstlichen Feiern des Christentums weiter ein.

Die Vertreter der Kirche konnten sich sogar selbst nicht völlig der Tatsache verschließen, daß hierbei merkwürdige Ähnlichkeiten zwischen christlichen und heidnischen Feiern beständen. Dem Justin z. B. erschien es verdächtig (Apologie 1, 66), daß die heiligen Sakramente der Mithrasmysterien den christlichen Abendmahlsfeiern so auffallend glichen; „die bösen Dämonen" mußten die Anleitung

---

[1]) „Die Mission" S. 170; W. Heitmüller, „Taufe u. Abendmahl bei Paulus" S. 36.

dazu gegeben haben, verwandte Gebräuche — Brot und Wasser wurden geweiht und verteilt bei Einführung eines neuen Mithrasjüngers — „auch bei dem Geheimdienst des Mithras einzuführen". Der fromme Mann übersah ganz, daß man schon zu seiner Zeit, als das Abendmahl noch kein Mysterium war, sehr bedenkliche Eigentümlichkeiten von den heidnischen Opfermahlzeiten herübergenommen hatte. Und wenn er etwas länger gelebt hätte, bis zu den Tagen Tertullians (um 200), so würde er gefunden haben, daß damals das Abendmahl mit den damit zusammenhängenden Feierlichkeiten eine Arkandisziplin geworden war, die mit ihrer Geheimnistuerei und ihren Wundervorstellungen, mit ihren „Wandlungen und Verwandlungen" eine noch bei weitem nähere Verwandtschaft mit heidnischen Mysterienfeiern erhalten hatte. Nur hatten nicht die Mysterien den christlichen Gottesdienst nachgeäfft, sondern umgekehrt, dieser letztere lief Gefahr, zu einer Art heidnischer Mysterienfeier herabzusinken.

Nur einige wenige Einzelheiten darüber mögen hier noch Platz finden.

In den Mithrasmysterien hatte der Eingeweihte verschiedene Grade durchzumachen, bis ihm die volle Einsicht in die Tiefen aller theologischen Weisheit des Gottes Mithras zuteil ward. Erst nach einem allmählichen Aufsteigen zu den Höhen der Erkenntnis konnte die Seele sich ganz dem Himmlischen weihen und mit dem Gott selbst vereinigt werden. Selbst hierin folgten die sakramentalen Feiern der Christen.

Eine größere Anzahl von Klassen der Wissenden gab es zwar bei den Christen nicht. Aber schon die Ausscheidung der Nichtgläubigen und der Katechumenen von der Abendmahlsfeier, die strengen Grenzen zwischen Klerus und Laien sind durch diese Geheimnistuerei wenn nicht geradezu veranlaßt, so doch verschärft worden. Vor allem erschienen die Mitglieder des Klerus, weil sie allein die Übermittlung der sakramentalen Gnadengaben in Händen hatten, wie in den Mysterien, so auch bei den Christen schon früh als ein besonders von Gott mit wunderbaren Kräften ausgestatteter Stand.

Jedenfalls ist durch diese und ähnliche Annäherungen der christlichen Sakramentsfeiern und der Mithrasmysterien gegen Ende des 2. und während des 3. Jahrhunderts der Gedanke zum Gemeingut aller Frommen, der nach Heil und Erlösung Suchenden, geworden, daß die himmlischen Mächte überall in das irdische Leben

eingriffen, daß eine Welt des Wunderbaren, des Geheimnisvollen existiere, und daß nur durch Sakramente und Gebete, durch Kasteiungen und Weltflucht, durch mystische Feiern und Gebräuche die Seele in eine höhere Sphäre der Glückseligkeit und Vollendung eindringen könne.

Am meisten natürlich wirkten auf die Ausbreitung solcher Gesinnung die Ideen der Mithrasmysterien hin, welche mit den übersinnlichen Dogmen des Christentums Verwandtschaft zeigten.

Weder die Evangelien noch Paulus kennen eine Himmelfahrt Jesu. Die Umarbeitung, welche die Apostelgeschichte zu Anfang des 2. Jahrhunderts erhalten hat, fügte diese mit anderen phantastischen Elementen in den Bericht des Lukas ein. Andere neutestamentliche Stellen sprechen nur allgemein von einem himmlischen Aufenthalt Jesu. Nichtsdestoweniger erhielt die Himmelfahrt Jesu schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts kanonisches Ansehen. In der Taufformel stand sie sicherlich schon damals, denn erst als Gegenstück zu ihr ist die Höllenfahrt Christi erfunden worden.

Das unmittelbare Vorbild für die Himmelfahrt Jesu scheint zwar eine Erzählung von der Erhöhung des Moses[1]) gewesen zu sein. Aber als Dogma hätte diese Vorstellung nicht so schnelle Verbreitung gewinnen können, wenn es in den Mysterien des Mithras nicht etwas Alltägliches gewesen wäre, daß man den Grenzen dieser Welt entrückt und mit Gott Mithras in den Himmel gefahren wäre. Das Bild aus der Apostelgeschichte, wie Jesus zusehends den Augen entzogen und in den Himmel entrückt wird, genügte der frommen Phantasie schon früh nicht mehr. Vielmehr finden sich oft genug phantastische Vorstellungen, wie Jesus durch alle Himmel hindurch eilt und die Seligen zum Gericht ruft, ganz ebenso wie Gott Mithras am Ende seiner Mühsale als Herr der Welten gen Himmel aufgefahren und dort in die Reihe der unsterblichen Geister aufgenommen ward. Ähnlich wie Mithras beschirmt Christus auch weiter von der Höhe des Himmels die Gläubigen, welche ihm in Frömmigkeit dienen.

Noch augenfälliger ist die Herkunft der Höllenfahrt Christi.

---

[1]) Vgl. die Wiedergabe dieser alten jüdischen Tradition bei Josephus 4, 48, und daneben meine Schrift „Himmelfahrt und Pfingsten im Lichte wahren evangelischen Christentums“.

Sie ist erst später, wohl erst in der 2. Hälfte des zweiten Jahrhunderts, in den 1. Brief Petri eingetragen, um nicht zu sagen hinein gefälscht worden.[1]) Eine so törichte Idee wie die, daß Christus „den Geistern im Gefängnis" gepredigt, hätte ohne starke heidnische Einwirkung auf christlichem Boden kaum entstehen, geschweige denn Verbreitung finden können. Den Mithras- und Isisjüngern dagegen waren derartige Vorstellungen ganz geläufig. Nach der Ekstase bekannte der Neophyt[2]): „Ich habe die Pforten des Todes durchschritten, und nachdem ich durch alle Elemente gefahren, bin ich auf die Erde zurückgekehrt; mitten in der Nacht habe ich die Sonne in hellem Glanze strahlen sehen; ich habe mich den unteren und den oberen Göttern genaht und habe sie angebetet von Angesicht zu Angesicht." Aus dieser Gedankenwelt entstammen offenbar die Theorien, welche 1. Petrus 3, 19 und 22 bietet: „Christus ist hinab gegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängnis . . er ist zur Rechten Gottes in den Himmel gefahren und sind ihm untertan die Engel und die Gewaltigen und die Kräfte."

Noch ganz andere Einblicke in die nahen Beziehungen, welche zwischen der heidnischen Mystik und den phantastischen Glaubensvorstellungen der nachapostolischen Christenheit bestehen, gewähren uns die neuesten Forschungen und Entdeckungen über die sogen. hermetische Literatur und die Gebete der ägyptischen Zauberpapyri.[3])

Die hermetischen Schriften sind Abhandlungen, welche mystischen, religiösen und religionsphilosophischen Fragen gewidmet sind. Sie finden sich vornehmlich in Ägypten, haben von da aber in der hellenistischen Welt Vorderasiens Verbreitung gefunden und ihrerseits die verschiedenartigsten Anschauungen aus den religiösen Systemen der Perser, Babylonier und Kleinasiaten in sich aufgenommen. Zwei Grundtypen kann man unterscheiden. In dem einen erscheint einer der bekannten Götter wie Hermes, Isis,

---

[1]) Ursprünglich war der 1. Brief Petri eine Homilie, welcher dann Auf- und Unterschrift sowie die Berichte über die Höllenfahrt 3, 19—22; 4, 4—6 später hinzugefügt sind. Erst dadurch trat diese Schrift in Beziehung zum Apostel Petrus. Vgl. Theol. Studien und Kritiken 1905 S. 304 f. (Näheres auch 1906 S. 456).

[2]) Vgl. Apulejus Metamorph. XI, 23, und Cumont, Die Mysterien des Mithra (übers. von Gehrich) S. 122.

[3]) Vgl. zu dem folgenden Reitzenstein „Hellenistische Theologie in Ägypten".

Asklepios oder sonst ein „guter Gott" (ἀγαθὸς δαίμων) und teilt mit, was er über die Schöpfung und Entwickelung der Welt weiß oder miterlebt hat. Die zweite Gattung dieser „hermetischen" Schriften enthält umgekehrt die Mitteilungen von Weisen und von Propheten über Offenbarungen, welche sie dadurch erhalten haben wollten, daß ein Gott sich zu ihnen herabgelassen, ihnen geheime Weisheit anvertraut und sie selbst zu sich hinaufgezogen hatte. Die Himmelfahrt der Seele und die Wanderung der Seele durch den Himmel bildeten hier den Hauptgegenstand der Darstellung.

Der Grundgedanke dieser jungägyptischen Religion, welche ihren Ursprung schon in vorgriechischer Zeit hatte und jedenfalls vor der Entstehung des Christentums über die Grenzen Ägyptens hinaus verbreitet gewesen ist, war „die Überzeugung von einer unaufhörlich fortwirkenden Offenbarung Gottes". Der strenggläubige Jude nahm eine Inspiration nur für die engbegrenzte Zeit, da seine heiligen Schriften entstanden waren, an. Für den Ägypter jener Epoche war die Offenbarung ein immer sich Erneuerndes und immer sich Änderndes. „Allen Menschen" — so betet ein solcher Begnadeter zu seinem Gott — „hast du väterliche Liebe, Zuneigung und beseligende Gnade erwiesen, indem du uns schenktest Offenbarung, Weisheit (νοῦς), Vernunft (λόγος) und höhere Erkenntnis (γνῶσις)." „Wir freuen uns, daß du dich uns geoffenbart hast, daß du uns in dieser Leibeshülle zu Gott gemacht hast durch deinen Anblick!"

Der nach Offenbarung verlangende Gläubige vermag also nicht nur den Gott zu sich herniederzuziehen, sondern er kann auch erwarten, in den Himmel entrückt, mit den himmlischen Geheimnissen vertraut gemacht zu werden. Der Prophet kann nach dieser Auffassung vor allem durch Meditation, „durch Fasten und Beten und angestrengte Versenkung in die höchsten Geheimnisse", fortlaufende Offenbarungen über himmlische Dinge geradezu erzwingen.

Es war dieses nicht eine bloße Befriedigung des Vorwitzes und der Neugier, wie sie den Jüngling trieb, das verschleierte Bild von Sais zu enthüllen. Vielmehr ein wirklich religiöses Bedürfnis trieb die Gläubigen, eine solche Erhebung zum Himmlischen zu erstreben. Aber in welch eine Welt von Wunderbarem, Übersinnlichem und Mystischem wurde dabei die Seele entrückt!

Namentlich auch das astrologische Wissen ward dabei eifrig gesucht und mitgeteilt. Denn von den Sternen sind ja „die Charakter-

eigenschaften und Neigungen der einzelnen Menschen abhängig. Von den sieben Planeten und den sieben Zeichen des Tierkreises stammen die Tugenden und Laster der Menschen.“ Aber höher noch als selbst die Sternenkunde stand den Adepten dieser Weisheit das eigentliche religiöse Wissen, was sich ihnen nur so wahrhaft enthüllen konnte. Der Prophet Bitys[1]) lehrte u. a., daß „jenseits des Waltens der Sternenmacht erst die wahren Götter wohnten, von denen die alten Offenbarungen kündeten“.

In der Tat handelt es sich bei diesen Lehren um ein religiöses Wissen höchster Art. Wie der göttliche Geist (νοῦς) den „weltbildenden Geist“ den δημιουργὸς, und den Vernunftgeist, den Λόγος, und den Gottmenschen aus sich geschaffen, dieses Wissen war den Suchenden noch wertvoller als die astrologische Geheimlehre. „Zu dem Frommen“, so lautete die frohe Botschaft, „steigt der Nous (Νοῦς), der Menschenhirte, selbst hernieder, macht Wohnung in ihm, gibt ihm die wahre Gnosis.“ So kann die Seele beim Tode aus dem Reiche der Materie wieder emporsteigen zu Gott.

Diese Lehre, welche der Prophet von Gott empfangen hat, wird er ausgesandt zu verkündigen. „Verlassen sollen sie den Weg des Todes, da sie doch unsterblich werden können, ihren Sinn sollen sie ändern!“ Er soll die Menschen, die noch in der Finsternis weilen, zu erleuchten suchen, „denn in Licht und Leben führt der Pfad des Propheten“.[2])

Die weite Verbreitung und die große Wirkung dieser ägyptisch-griechischen Literaturgattung erklärt sich, nach Reitzenstein, nur durch die Annahme, „daß weite Kreise des hellenisierten Orients eine entsprechende Form einer sich immer erneuernden und verjüngenden Offenbarungsliteratur nicht besaßen und eine derartige Literatur doch den Bedürfnissen einer in religiöse Gärung und Erregung versetzten Zeit wunderbar entsprach.“ „Bot sie doch die Mittel zur weiteren Ausgleichung der orientalischen Volksreligionen“, und „die leichteste Vermittlung zwischen griechischer Bildung und orientalischer Volksreligion“.

Diese Literaturgattung ist aber nicht nur an sich, als Zeichen der religiösen Erweckung und Erregung, welche in der hellenistischen Welt Vorderasiens herrschte, von Bedeutung, sondern auch

---

[1]) Bald nach Plutarch, im Anfange des 2. Jahrhunderts.

[2]) So in einer der schönsten hermetischen Schriften. Vgl. ebda. S. 186f.

durch den unmittelbaren Einfluß, den sie auf das christliche Leben und die christliche Literatur ausgeübt hat.

Es ist bisher zu wenig beachtet worden, daß weniger der Mysterienkult an sich, als seine hellenistische Umgestaltung und Verwertung in der theologischen Literatur einen entscheidenden Einfluß auf das Christentum ausgeübt hat. Selbst ein Paulus, welcher scharf gegen die falsche Philosophie vorging (Kol. 2, 7 f.), und heftig gegen die astrologische Mystik wetterte (Gal. 3, 9f.), ist nicht unberührt geblieben von den Ideenkreisen dieser hellenistischen Religionsanschauungen.

Ganz zweifellos aber stehen bedeutsame christliche Schriften des 2. Jahrhunderts, vor allem die johanneischen Schriften, unter dem Banne dieses Vorstellungskreises.

Unter dem Einfluß der Mysterien und der hermetischen Literatur tritt „das Jenseits als die alles überragende Realität in den Vordergrund“ und ordnet sich Taufe und Abendmahl als geheimnisvolle Jenseitsweihen unter.[1] Sie werden zu Medien, welche den Verkehr einer übersinnlichen Welt mit der Menschenseele vermitteln.

Nicht minder wichtig war ein anderes. Die judenchristlichen Hoffnungen auf ein Jenseits gingen auf in den Erwartungen einer Wiederkehr des Messias, eines Gottesreiches auf Erden; Totenauferstehung und Weltgericht stehen im Mittelpunkt der christlichen Hoffnungen in den Gemeinden des 1. Jahrhunderts.

Aber diese Zukunftshoffnungen verblaßten schon früh gegenüber den hellenistischen Vorstellungen von Hades und Elysium. Die griechischen Höllenphantasien drangen schon sehr früh in die christliche Eschatologie ein. Treffend bemerkt Wernle, daß dieser Prozeß eigentlich schon im Lukasevangelium beginne, „wo das gewiß echte Gleichnis Jesu vom Reichen und Armen in griechischer Terminologie wiedergegeben ist“. „Da hören wir zuerst vom Hades, der griechischen Unterwelt.“ Hätte Lukas, meint er, „Namen gegeben“, „so hörten wir von der Gehenna und vom Paradies.“ „Aber seit wann sind das zwei Abteilungen des Hades? Der Evangelist hat dabei Gehenna und Tartarus, Paradies und Elysium verschmolzen.“ „Sobald ein Jude oder Christ, der unter Griechen

[1]) Vgl. hierfür und für mehrere der folgenden Äußerungen: Wernle, „Die Anfänge unserer Religion“ (1901) S. 302 f.

lebte, über das Schicksal der Seele nach dem Tod nachdachte, füllten ihm die bekannten Bilder von Seligkeit und Höllenqual, welche griechische Propheten, Dichter und Philosophen, besonders die Orphiker, in das Volk geworfen hatten, sein schattenhaftes Scheol aus."

Die Petrusapokalypse „mit ihren verschiedenen Klassen der Sünder und der Strafen" ist angefüllt mit lauter Phantasien orphischen Ursprungs, „zu denen Vergil, Plutarch, Lukian Parallelen geben".

Gerade das sind aber die Ideen, welche das Christentum in den Augen aller Vernünftigen so oft in Mißkredit gebracht haben. Diese übersinnliche Welt, Himmel und Hölle, voll von Engeln und Teufeln, hat ja das Zentrum christlichen Gefühlslebens und christlicher Ideale völlig verschoben. Das Phantastische, Transzendente, Mystische war so die Hauptsache geworden; die mitten im Leben wirksamen und deshalb veredelnden Anschauungen von einem Reiche Gottes hinieden waren damit übertrumpft und abgetan.

Noch unmittelbarer hat die oben erwähnte hermetische Literatur auf das Johannisevangelium eingewirkt.[1])

Jene Anschauungen, daß die Gottheit sich zum Menschen herabläßt, die Menschenseele zu sich heraufzieht, bildet gleichsam den Grundton, auf den alles Einzelne im 4. Evangelium abgestimmt ist.

Wie in den hermetischen Schriften ist es auch hier der Logos, der Vernunftgeist, welcher von Anbeginn her die Materie sich untertan gemacht und gebildet hat. Er stieg endlich herab in ein menschliches Dasein, der Logos ward Fleisch. Licht und Leben kamen durch ihn in die Finsternis. Dieser Gegensatz beherrscht das Evangelium wie die Gebete der Zauberpapyri, in denen gefleht wird, daß Gottes Kraft und Gnade in die Menschenseele herabsteige und das Dunkel verscheuche. „Ich glaube und ich bekenne, in Licht und Leben führt mein Pfad", „gelobt seist du, Vater; der Mensch, der dein Eigentum ist, will heilig sein wie du; du hast ihm ja die Kraft dazu gegeben!" So sprach der hermetische Priester. Bei Johannes aber[2]) verkündet Jesus: „Wer die Wahrheit tut, der

---

[1]) Dagegen weist Wernle (a. a. O. S. 306) mit Recht die Vermutung ab, daß diese Schrift auch in der Eschatologie (z. B. 14, 2) die hellenistischen Auffassungen teile.

[2]) Vgl. 3, 20; 15, 5; 17, 17; 17, 19.

kommt an das Licht, wer arges tut, der hasset das Licht.“ „Wer in mir bleibet und ich in ihm, der bringt viele Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun.“ „Heilige sie in deiner Wahrheit; dein Wort ist die Wahrheit. Ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiligt seien in Wahrheit.“ Die Ideenwelt beider Schriftgattungen ist offenbar nahe verwandt.

Wie bei den Wanderungen der Seele ein Auf- und Absteigen in den Himmel, ein Entrücktwerden von dieser Erde und eine Wiederkehr, endlich eine Verkündigung des Erschauten angenommen wird, so ist es auch bei dem Mittler des 4. Evangeliums: „Niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel herniedergekommen ist; der vom Himmel kommt, der ist über alle und zeuget, was er gesehen und gehört hat“ (Joh. 3, 13; 31).

Die Verwandtschaft zeigt sich auch in manchen einzelnen Vorstellungen. So findet sich in jenen Schriften u. a. auch die Wiedergeburt von oben, welche Nikodemus verkündet erhält und doch nicht versteht, ferner die Auffassung, daß der von Gottes Geist Erfüllte Gott wesentlich gleich wird.

Vielleicht noch größer als dieser unmittelbare Einfluß, welchen einige dieser hermetischen Traktate und Gebete auf christliche Schriften und führende Geister unter den Christen ausgeübt haben, ist ihre Bedeutung in einer andern Beziehung gewesen. Die Offenbarung dieser gottbegnadeten Propheten war keine abgeschlossene Lehre. Im Gegenteil, der Priester sucht immer wieder eine neue Offenbarung zu erhalten, er erfleht und findet sie. Der Gott weilt ja in ihm, redet und schreibt durch ihn. Mit Geringschätzung blickte z. B. ein solcher Priester, welcher durch Beten und Kasteien höherer Weisheit gewürdigt war, auf die christlichen Mönche herab, die nächtelang gebetet und doch nicht der Theophanie gewürdigt worden waren. „Wenn wir uns dem Dienste unseres Gottes hingeben, verbirgt er uns nichts, sondern offenbart uns alle Geheimnisse; und ihr, die ihr euch so plagt in Nachtwachen, in mystischen Ruhen und in Askese, schaut nichts. Dann müßt ihr arge Gedanken in euren Herzen tragen, die euch von Gott scheiden.“

Es lag hierin einmal ein überaus zugkräftiges religiöses Moment, welches auch manche christliche Herzen fesselte. Das Göttliche ward immer wieder in dem Herzen des Priesters lebendig und neugeboren. Andrerseits barg dieses aber auch eine große Gefahr für jene oft von tiefer Frömmigkeit erfüllten christlichen Gemüter,

welche Gott schauen und in das Reich der himmlischen Gnosis, der wahren Erkenntnis, vordringen wollten. Denn wie wenige jener Priester waren reine Medien der Gottheit! Wieviel abergläubisches und mythologisches Wissen brachten sie mit, um es nach den Zeiten der Ekstase als neue Offenbarung wieder von sich zu geben!

Hierin liegt die Hauptgefahr jener hermetischen Schriften. Durch sie drang ein breiter Strom orientalischer Religionsvorstellungen voll mystischen Schwindels und übersinnlichen Geisterspuks in die Christenwelt ein. Die Offenbarungen des „guten Gottes", „des Hermes" oder wie der Gott sonst heißen mochte, welcher der gebietenden Stunde vorstand, waren wahrlich in der Hand solcher Pseudopropheten nicht gut aufgehoben. Die babylonische Astrologie, der persische Teufel- und Dämonenglaube, der phrygische Atthis- und Kybeledienst: aller Unflat früherer Religionssysteme kam auf diesem Wege wieder ans Tageslicht und leider vielfach auch in christliche Kreise.

Allerdings hat sich die christliche Kirche lange und wacker gegen diese Einflüsse gewehrt. Es waren ja vorzugsweise die verschiedenen Sekten der Gnostiker, später die Montanisten, die Manichäer, welche auf diese Abwege gerieten, und viele dieser Elemente sind ja vom offiziellen Christentum siegreich abgestoßen worden.

Aber trotz alledem breitete sich seit dem 3. Jahrhundert innerhalb der Kirche ein wüster Aberglaube und eine mystische Wundersucht aus, wie sie noch den Zeiten des Justin und des Irenäus fremd gewesen waren. Ein lehrreiches Beispiel, wie sehr sich hier innerhalb weniger Menschenalter das Interesse christlicher Kreise geändert und sich dem Wunderhaften zugewandt hat, bietet das Werk des christlichen Schriftstellers Sextus Julius Africanus. Seine „Kestoi" („die Teppiche") enthielten ein buntes Allerlei von abergläubischen Anschauungen, von Geheimmitteln und Beschwörungen. Vielfach schöpft er dabei aus den hermetischen Schriften. Diese boten ihm ein passendes Gemisch von monotheistischen und polytheistischen Religionsvorstellungen, Übersinnlichem und Sinnlichem. Sein Christentum schien ihm wohlvereinbar mit derartigen heidnischen Theorien, welche allerdings bei ihrer scheinbar religiösen Tiefe und bei manchem monotheistischen und philosophischen Beiwerk in dem damaligen Christentum verwandte Vorstellungen entwickelt vorfanden.

Das Resultat dieser Entwickelung für das Zeitalter des absterbenden römischen Reiches war auch hier ein höchst betrübendes.

Ohne daß man die Zeitgenossen des Konstantin und des Theodosius als besonders phantasievoll und wundergläubig ausgeben könnte, war doch das ganze Denken und Fühlen jener Menschen von Wunder- und Wahnvorstellungen erfüllt, von Aberglauben beeinflußt, von der Furcht vor Dämonen, vor Hölle und Teufel geleitet. „Das Bedürfnis der heidnischen Welt der letzten Jahrhunderte, fortwährend vom Übernatürlichen und Wunderbaren umgeben zu sein, die überirdischen Gewalten böser und guter Art in die Menschenwelt hereinzuziehen, das Wunder in der sinnlichsten, abenteuerlichsten und groteskesten Gestalt auszubauen, dieses Bedürfnis überschwemmte auch die Kirche stark und erzeugte hier jene Literaturform der religiösen Romane, die Mönchs- und Heiligengeschichten, die sich zum Teil eng an ihre heidnischen Vorgänger anlehnten.“ [1])

Wie weit waren diese rein heidnischen Wahnvorstellungen von der lichten Anschauung Jesu entfernt!

---

[1]) Karl Müller, Kirchengeschichte I, 204. Vgl. namentlich auch Delehaye, S. J., les légendes hagiographiques S. 121 f.

6. Der heidnische Opferbegriff im Christentum.

Als Jesus nach Marc. 12, 28f. auf die Frage eines Schriftgelehrten sein höchstes Gebot verkündigt hatte (s. oben S. 46), da fügte der Schriftgelehrte zustimmend und bestätigend hinzu: Meister, du hast wahrlich recht geredet; denn es ist Ein Gott und ist kein andrer außer ihm; und denselben lieben von ganzem Herzen, von ganzem Gemüte, von ganzer Seele und von allen Kräften, und seinen Nächsten lieben als sich selbst, das ist mehr denn Brandopfer und alle Opfer!

Die tatkräftige opferwillige Liebe gibt den alleinigen Maßstab für den Wert eines Christen ab. Dieses Urteil, welches Jesus nach dem Gleichnis bei Matth. 25, 31f. als Weltenrichter zu fällen verheißt, wird von ihm selbst (Marc. 7, 1f.) noch dahin ergänzt, daß an die Stelle des äußeren Zeremonialgesetzes die Frömmigkeit des Herzens zu treten habe. Unter besonderer Verwerfung der Opfer (Marc. 7, 11) erklärt Jesus den Pharisäern (7, 13): „Ihr hebt Gottes Wort durch eure Auflagen auf!“ [1])

Keiner, welcher ehrlich und einsichtig urteilt, kann danach leugnen, daß zwischen Jesu Grundlehren und dem Opferkultus ein unvereinbarer Gegensatz besteht.

Zu dem gleichen Ergebnis muß derjenige gelangen, welcher das Hauptgewicht auf die eigentliche Grundlehre des Evangeliums von der göttlichen Gnade legt. Man überschaue nur einmal die große Zahl der Gleichnisse vom Himmelreich und Gottes Stellung zu den Menschen in diesem Reiche. In dem Gleichnis vom großen Abendmahl (Luc. 14, 15f.) werden gerade die, welche nichts haben und nichts bieten, die Kranken und Armen, zum Tische des Herrn

---

[1]) Marc. 7, 11: Ihr aber lehret: wenn einer spricht zum Vater oder Mutter „Korban“, das ist „es ist Gott gegeben“, was dir sollte von mir zu Nutz kommen, der tut wohl!

geladen. Bei den Arbeitern im Weinberge ist es die freischaltende Güte Gottes, welche den Lohn zuteilt und bemißt. Desgleichen ruht die ganze paulinische Erlösungslehre auf dem gleichen Grundsatz. Nach 2. Kor. 5, 19 hat Gott die Welt mit ihm selber versöhnt, und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu. „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung.“ Es war eine freie Liebestat Gottes, welche den Menschen die Versöhnung bereitet hat. Eine solche läßt aber eine Gewinnung oder Erzwingung durch besondere äußerliche Gegenleistungen des Menschen nicht zu, oder doch nur insoweit, als der Mensch, welcher der Erlösung teilhaftig zu werden sucht, sich selbst, seine ganze Persönlichkeit dem Herrn als Opfer darbringen soll.

Es ist daher festzuhalten: die Grundideen der Lehre Jesu stehen in einem prinzipiellen Gegensatz zu jeder Theorie, daß der Mensch durch irgendwelche äußere Werke wie Opfer, Fasten, Almosen, Kasteiungen das göttliche Wohlgefallen erringen könne.

Dementsprechend ist denn auch, wie wir S. 31 sahen, in den einzelnen uns überlieferten Fällen Jesu Stellung zum Ritualgesetz überhaupt eine völlig ablehnende. „Daß Jesus in der Zeit seines öffentlichen Wirkens mit der herrschenden Wertung des Gesetzes niemals etwas zu schaffen hatte“, ist sicher und zeigt sich sofort beim ersten Konflikt Marc. 2, 18—3, 6.[1]) Mag er immerhin anfänglich (vgl. Matth. 5, 23) das Opfer zugelassen haben: entscheidend ist sein schließliches Vorgehen gegen den Tempel und die dort dargebrachten Opfer. Die sogenannte Tempelreinigung (Mc. 11, 15—17) ist in Wirklichkeit das volle ἀνάθεμα über den Tempel und den Opferkultus. Während sich sonst überall in Jesu Vorgehen der konservative Sinn des wahren Reformators gegen das mosaische Gesetzeswesen zeigt, tritt in dem Moment, da er die Taubenkrämer und die Wechsler gewaltsam zum Tempel hinaustreibt, ja „nicht zuläßt, daß jemand etwas durch den Tempel trage“, der scharfe Bruch mit der ganzen bisherigen Opfer- und Ritualgesetzgebung ein.

Hierin hatte übrigens schon das geläuterte Judentum dem Christentum vorgearbeitet.

Gerade bei ihm hatten die Verhältnisse stärker gewirkt als alle pharisäische Bestrebungen, das mosaische Ritualgesetz wieder einzuschärfen.

---

[1]) P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu II, 180f.

Das in der Heidenwelt zerstreute Judentum konnte wohl nach wie vor alle Forderungen, zu fasten, alle Speise- und Reinigungsgebote hochhalten: den dem Tempel gebührenden Opfern konnte auch der strenggläubigste Jude nicht nachkommen, wenn er nicht in Jerusalem wohnte oder reich genug war, oft dahin zu pilgern. Selbst der geborene Jude also war, sobald er den Boden Palästinas verlassen hatte, eigentlich nur ein Proselyt geworden. „Mit der inneren Neutralisierung, der der Opferkultus im Judentum bereits seit Menschenaltern — allmählich auch bei den Pharisäern — verfiel, traf also die historische Situation zusammen, daß die bei weitem größere Hälfte der Anhänger dieser Religion unter Bedingungen lebte, die sie dem Opferkultus längst entfremdet hatten."

So finden wir denn auch schon längere Zeit vor Jesu Auftreten bei den Juden die Ansicht theoretisch ausgesprochen, daß die Opfer überflüssig seien. „Es ist eine eitle Hoffnung, durch Opfer Gott zu bestechen, wenn dieselben nicht aus frommem Sinn kommen. Beobachtung der Gesetze, Dankbarkeit und gute Werke sind wie Opfer. Das Lassen vom Bösen schafft Vergebung." So mahnte schon Sirach (7, 8; 31, 19; 32, 1; 32, 7) und bahnte damit der Lehre Jesu den Weg.

Solche Anschauungen hatten sogar die jüdische Sekte der Essäer dazu gebracht, sich ganz vom Opfer abzuwenden.

Darin folgte ihnen nun zwar die große Masse des israelitischen Volkes nicht. Aber es gab doch in ihm eine bedeutsame Partei, zu der z. B. die Schule des Rabbi Hillel gehörte, welche dem Opferkultus einen geringeren Wert beilegte als den mosaischen Vorschriften.

Die Zerstörung Jerusalems raubte endlich dem Judentum seinen geistigen Mittelpunkt, die Vernichtung des Tempels war zugleich ein tödlicher Streich gegen den jüdischen Kultus.

Es standen sich wohl eine Zeitlang selbst noch nach der Tempelzerstörung zwei Richtungen gegenüber. Die strengere „behielt manche Bräuche bei, welche nur an jener Stätte Sinn und Bedeutung hatten".

Aber die Mahnung ernster Lehrer, einer geistigeren Auffassung des Gesetzes, der Reinigungsgebote und der Opfervorschriften Gehör zu geben, konnte bei einer solchen Wendung des Geschickes der Juden nicht unbeachtet bleiben, und sie gewann endlich die volle Oberhand. Ein Rabbi Jochanan beruhigte seine Genossen, die beim

Anblick des zerstörten Tempels über den Untergang der Versöhnungsstätte trauerten: „Es gibt noch eine Stätte zur Versöhnung, die nicht untergegangen, die Stätte der Wohltätigkeit.“ Und als ein Heide den Rabbi Jose fragte, wie es denn mit der Verheißung an die Priester und Leviten stehe, „sie werden nicht aufhören Opfer darzubringen“? Wird eure Lehre nicht zur Lügnerin? — da entgegnete jener mit den auch von Jesu gebrauchten Worten: „Nicht doch, denn also heißt es: Wohltun will ich, aber kein Opfer.“

So hatte sich auch hier die Lehre Jesu Bahn gebrochen, daß die Opfer durch wahre Sittlichkeit ersetzt werden könnten. „Wer Buße tut, ist, als wenn er den heiligen Tempel erbaut und alle Opfer dargebracht hätte!“

Gewiß sind bei dieser Entwickelung auch die Auffassungen des Christentums von Einfluß gewesen. Die Beziehungen von Juden und Judenchristen blieben noch lange recht eng. „Die überall wohnenden jüdischen Stammesgenossen“, hebt Clemens hervor, „befolgen dasselbe Gesetz von der Einheit Gottes und der Lebensweise ... bei ihnen ist ein Gott, ein Gesetz, eine Hoffnung.“ Während nun die Judenchristen alle sonstigen Forderungen des Gesetzes treulich befolgten, zeigt sich, wie gesagt, bei ihnen keine Spur des Opferdienstes. Ein solches Vorgehen konnte daher nicht ohne Einfluß sein und gedeckt durch die prophetischen Worte (Sam. 15,22) und des Psalmisten (z. B. Ps. 5) mußte auch bei den Judengenossen die Lust am Opfern erlahmen.

Trotz alledem ist das Opfer schon in den ersten Jahrhunderten nach Christus aufs neue wieder ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Glaubensvorstellungen und des christlichen Kultus geworden. Die Wiedereinführung dieses selbst im Judentum überwundenen, reinheidnischen Gebrauchs hat nach manchen Richtungen hin einen überaus verderblichen Einfluß ausgeübt und zwar in einem Maße, daß wesentliche Seiten des Christentums dadurch verdunkelt oder vernichtet worden sind.

Ja, es wird von kirchlicher Seite nicht etwa einiges zur Entschuldigung für diese Rückbildung vorgebracht, sondern ganz offenkundig das Opfer als etwas hingestellt, das für das Christentum, wie für jede Religion überhaupt, notwendig und wesentlich sei.

Allerdings nicht das Tieropfer, nicht das Darbringen von Myrrhen und Weihrauch ist es, was noch heutzutage erforderlich

sein soll. Wohl aber sind es hunderterlei von Dingen, welche für den einzelnen einen Wert oder eine Bedeutung haben, die er nach kirchlicher Anschauung der Gottheit darbringen soll, um sich dadurch ihr Wohlwollen, ihre Verzeihung, ihre Gnade zu erwerben. Die ganze christliche Liebes- und Werktätigkeit wird durch derartige Theorien in eine Reihe von Opferhandlungen aufgelöst, deren bedeutsamste einst Jesu Selbstopfer am Kreuz gewesen sein soll.

Ein gewaltiger Apparat theologischen Widersinns muß dazu dienen, diese Wiedereinführung solcher durchaus unkirchlicher Vorstellungen und Gebräuche zu rechtfertigen.

Doch geben wir, ehe wir auf diese und ähnliche Versuche eingehen, erst eine Definition des Opferbegriffes.

Opfern (von offerre) heißt darbringen, wird aber im eigentlichen Sinne nur von dem gebraucht, der etwas einer Gottheit darbringt. Ein Opfer hat nur solange einen Sinn, als man erwarten kann, mit ihm dem Empfänger eine Freude zu bereiten und ihn dadurch dem Opfernden geneigt zu machen.

Auch ist es ein wesentliches Erfordernis des Opfers, daß der Opfernde sich durch die Hingabe etwas entzieht, sich eine Entbehrung auferlegt oder doch wenigstens einen Vermögensverlust erleidet.

Das ist auch für den Fall richtig, daß der Priester das Opfer darbringt. Denn entweder bringt er es nur für einen anderen dar, dann ist er der bloße Vermittler zwischen dem Opfernden und der Gottheit, — oder er nimmt die Gabe von dem, was der Kirche und ihren Vertretern, der Priesterschaft, gehört; dann entzieht er durch das Opfer sich oder seiner Korporation einen Gegenstand von Wert. Wertlose Gegenstände können nicht geopfert werden, da sie weder begrifflich noch faktisch für den Opfernden ein Verlust, und für den Empfänger kein Gewinn sein können.

Aus dieser Definition folgt, daß sowohl die Gesinnung des Opfernden wie die Beschaffenheit des Opfers für den Opferbegriff gleichgültig sind; sie können sehr mannigfaltiger Art sein, ohne daß die Handlung deshalb aufhört, ein Opfer zu sein.

Es bleibt ein Opfer, ob der Darbringende aus Furcht vor der Gottheit handelt, ob er im Gefühl der Schuld, aus Sehnsucht nach Vergebung opfert, oder ob er nur rein äußerlich die Mittel anwendet, welche er für bedeutsam erkannt hat, um sich die Gottheit geneigt zu machen, oder gar wie der ungläubige Pontifex den Gott betrügt, indem er ihm etwas nur scheinbar Wertvolles opfert.

Nicht minder ist und bleibt es ein Opfer, ob man Menschen, Tiere, Cerealien opfert, oder ob man dem Gotte zuliebe Geld für kirchliche Zwecke darbringt.

Es kann daher auch nicht wesentlich für das Opfer sein, ob es verbrannt wird oder ob Blut dabei verspritzt wird.

Natürlich aber haben bei dieser sehr verschiedenen Beschaffenheit des geopferten Gegenstandes und bei dem sehr verschiedenen subjektiven Ursprung der Opferhandlungen dieselben den allerverschiedensten Wert; vor allem natürlich je nach der Qualität der Gesinnung des Opfernden.

Schon aus dieser Definition folgt klar und bestimmt, daß und weshalb von einem Opfer in irgendwelcher Form beim Christentum keine Rede sein darf.

Nur bei einer sehr niedrigen, heidnischen Auffassung von Gott ist es denkbar, daß man glauben könnte, er würde eine Art menschliche Freude empfinden, wenn die Menschen ihm ihre Gaben darbrächten oder sich etwas Angenehmes entzögen, um es ihm zu widmen. Das haben schon die alten Propheten deutlich genug erkannt und ausgesprochen.

Gewiß soll auch der Christ sich Entbehrungen auferlegen und manches für das Wohl anderer hingeben, seinen Besitz und seine Fähigkeiten dem Dienste anderer „opfern“.

Aber doch nur dann, wenn er damit sich selbst sittlich veredeln oder das Wohl seiner Brüder befördern, ihr Leiden lindern kann. Gegen jede andere Art der Entziehung und Kasteiung spricht sich Jesus aufs bestimmteste aus.

Kurz müssen wir hier noch der kirchlichen Rechtfertigungsversuche des Opfers im neuen Bunde gedenken. Die scholastischen Argumentationen werden zwar manchem antiquiert vorkommen. Leider aber ist es noch immer zeitgemäß und notwendig, derartigen theologischen Irrwegen nachzugehen und sie aufzudecken. „Während die blutigen Opfer des alten Bundes“, so meint man auf katholischer Seite, „im Opfer Christi am Kreuze ihre Erfüllung und ihr Ende erreicht haben, hätten die unblutigen Opfer keinen Antitypus im neuen Bunde, wenn nicht Christus in der Eucharistie des Abendmahls neben dem Sakrament zugleich ein unblutiges Opfer eingesetzt hätte.“[1])

---

[1]) Wetzer und Welte: Kirchenlexikon IX, 909 f.

Die Entkräftung dieses Grundes ist leicht.

Wenn das blutige Opfer am Kreuz überhaupt im Verhältnis zu den bisherigen Opfern stehen müßte, so könnte dies doch nur in bezug auf die Opfer überhaupt, nicht auf eine bestimmte Unterart, die blutigen Opfer, der Fall sein. Christi Lebenswerk war die Beseitigung des Zeremonialgesetzes und alles Opferwesens. Wenn dieses nur durch ein Opfer seiner Persönlichkeit denkbar gewesen wäre, so müßte dieses eine Opfer ein für allemal genügt haben, um alle Opfer niederer Gattung abzuschaffen (Hebr. 7, 27).

Nun aber leuchtet doch ein, daß eine Beseitigung des jüdischen Opferwesens auch auf anderem Wege möglich, ja besser erreichbar war.

Vor allem ist sodann die Voraussetzung selbst, welche den Ausgangspunkt der Beweisführung bildet, sinnlos.

Sollte denn wirklich alles, was im Alten Testament erzählt wird, im neuen Bund seinen Antitypus, sein Gegenbild haben?

Bei derartigen haltlosen Voraussetzungen hat dann die theologische Spekulation noch nach einigen besonderen Hinweisen des Alten Testaments gesucht und — bei ihren sehr bescheidenen Ansprüchen auf diesem Gebiet — auch wirklich gefunden zu haben geglaubt!

Der Prophet Maleachi (1, 11) hat einmal auf die selige Hoffnung eines jeden gotterfüllten Herzens hingewiesen, daß dereinst der Glaube an das Eine geistige Wesen alle Menschen beseelen werde: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist mein Name groß unter den Völkern, und an jedem Ort wird meinem Namen geopfert, gespendet werden, und zwar ein reines Opfer.“

Mit diesen Worten, so belehren uns manche Theologen, soll der Prophet auf ein späteres, reines Opfer und damit auf die Feier des Opfertodes Jesu hingewiesen haben.

Dieses Hauptargument reiht sich dem vorher zurückgewiesenen scholastischen Beweise würdig an. Offenbar wird mit dem obengenannten prophetischen Wort auf eine späte Zukunft hingewiesen. Dabei ist nun zweierlei möglich: entweder der Prophet hat noch an wirkliche Opfer, wie sie zu seiner Zeit üblich waren, gedacht. Dann paßt diese seine Erwartung nicht für die Zeit, da das Christentum herrscht. Oder aber die reinen Opfer sind ihm hier nur Symbol für eine erhabenere, würdigere Verehrung Gottes, wie sie Joh. 4, 23 im Sinne hat. In beiden Fällen kann er nicht

an ein christliches Opfer, geschweige denn an das Opfer des Leibes Christi oder an das katholische Meßopfer gedacht haben.

Es ist dabei ganz gleichgültig, ob spätere Kirchenväter bei ihren erbaulichen Betrachtungen dieses Opfer Maleachis mehr oder weniger deutlich mit dem Meßopfer in Beziehung setzen. Wenn Theodoret bei der Erklärung von Maleachi 1, 11 bemerkt: „Das Hinschlachten der unvernünftigen Tiere habe aufgehört, das unbefleckte Lamm, welches die Sünden der Welt hinwegnehme, werde allein geopfert“, so mag er diesen Gegensatz als Prediger gebrauchen und aus den Worten des Propheten herauslesen. Als Exeget wird es ihm nicht gestattet sein, etwas so Widersinniges in den Text des Propheten hineinzulegen.

Was der Prophet in Wahrheit unter den „reinen Opfern“ verstanden hat, das sollte doch jedem Bibelkundigen klar sein.

„Ich will nicht von deinem Hause Farren nehmen“, spricht der Psalmist (50, 9f.), „noch Böcke aus deinen Ställen.“ „Meinest du, daß ich Ochsenfleisch essen wolle oder Bocksblut trinken?“ „Opfere Gott Dank und bezahle dem Höchsten durch deine Gelübde.“ „Wer Dank opfert, der preiset mich; und das ist der Weg, daß ich ihm zeige das Heil Gottes“. „Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist; ein geänstet und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verachten“ (Ps. 51, 19).

Noch lächerlicher ist es, eine prophetische Voraussage des Priestertums, welches das Opfer des Leibes Jesu darzubringen habe, aus Jesaias 66, 21 herauszukonstruieren. Der Prophet gibt auch hier ein Bild von der Ausbreitung eines wahren Gottesdienstes. Er schildert an Stelle des äußeren Gottesdienstes (66, 1 „was ist's denn für ein Haus, das ihr mir bauen wollt?“), wie dereinst alle Heiden nach Jerusalem pilgern sollen, „daß sie kommen und sehen Gottes Herrlichkeit“. Wenn Jesaias in dieser großartigen Vision 66, 21 verkündigt: „Ich will aus ihnen Priester und Leviten nehmen“, so hat er ebensowenig, wie er bei Jerusalem an den alten Tempel und an die jüdischen Stammesgenossen gedacht hat, hier einen besonderen Stand der Priester gemeint, welche wahrlich schlecht genug „in den neuen Himmel und in die neue Erde“ (66, 22) passen würden!

Ein wahres Musterbeispiel von theologischer Spitzfindigkeit ist endlich der Hinweis auf das Priestertum Melchisedeks. Wenn im Psalm 110, 4 dem David verkündet wird: „Du bist ein Priester

ewiglich nach der Weise Melchisedeks", so ist damit nur hervorgehoben, daß David ebensosehr zum geistlichen wie zum weltlichen Herrscher bestimmt sei. Es wäre absurd, eine andere Bedeutung hineinzulegen oder bei der Weissagung des Psalmisten an die im 1. Mose 14, 18 erwähnten Gaben des Melchisedek „Brot und Wein" zu denken.

Allerdings nennt auch der Hebräerbrief Jesus einen „Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedek" (5, 6; 6, 20, 7, 15). Aber in diesem Falle ist doch Christus weder der opfernde Priester noch selbst das Opfer, sondern als derjenige hingestellt, welcher als der wahre Hohepriester die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen herbeigeführt hat; und diese Vorstellung des Hebräerbriefs ist noch dazu ein Bild, keine reale Größe.

In geradezu naiver Weise verteidigen endlich katholische Theologen die Notwendigkeit von Opfern auch im Christentum aus religionsgeschichtlichen Gründen. „Es gibt", sagt z. B. Schantz,[1] „keine Religion ohne irgendein Opfer und hat nie eine solche gegeben. Selbst (!) die Naturreligionen der wilden Völker haben dasselbe nach irgend welcher Form!" Also das Opfer bei den Christen soll damit gerechtfertigt werden, daß alle heidnischen Religionen dasselbe hochhalten? „Der Teufel hat hier weiter nichts zu sagen!" Es ist eine vernichtende Selbstanklage des Katholizismus, daß er zu solchen Ausreden seine Zuflucht nehmen muß.

Aber kann, wenn auch derlei theologische „Beweise" fallen gelassen werden, der Opfertod Christi selbst aus dem Christentum entfernt werden? Das Opfer auf Golgatha ist ja das Schlagwort aller Dogmatiker der alten Schule und wird es auch bleiben, solange dogmatische Beschränktheit sich an bestimmte altkirchliche Glaubensvorstellungen anschließt.

Prüfen wir, bei der prinzipiellen Wichtigkeit dieser Frage, inwieweit überhaupt bei dem sogen. Opfertode Christi von einem Opfer im eigentlichen Sinne die Rede sein kann.

Jesaias 53, 10 sagt von dem treuen Knecht Gottes: „Sein Leben ist zum Schuldopfer hingegeben." Diese Worte, ursprünglich nicht vom Messias verstanden, wurden jedenfalls schon früh auf Jesus bezogen, um mit einer solchen prophetischen Weissagung die niederdrückende Wirkung von Christi Kreuzestod abzuschwächen

---

[1]) Wetzer und Welte, Kirchenlexikon IX, 868 f.

und diesen Tod selbst zu erklären. Auch für Paulus Grundanschauung des Christentums war diese Vorstellung maßgebend.

Hält man sich streng an die Worte des Jesaias, so ist auch hier nur an ein Bild zu denken. Der heilige Mann Gottes, auf welchen der Prophet hinweist, hat für sein Volk alle Leiden erduldet, um es zu erretten. „Die Strafe lag auf ihm, damit die Seinen Frieden hätten“ (53, 5).

Aber die Worte des Jesaias sind jedenfalls früh im eigentlichen Sinne verstanden worden. So hat sie die älteste Christengemeinde interpretiert, wenn Paulus den Korinthern (I, 15, 3) schreibt, „Christus sei gestorben für unsere Sünden nach der Schrift.“ So auch die Apostelgeschichte 8, 32—33.

Diese Idee von dem „Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt“, beherrscht vor allem die Offenbarung Johannis und spielt in den nachpaulinischen Schriften eine besonders bedeutsame Rolle. Der ganze Hebräerbrief ist erfüllt von dieser Allegorie und von einer Gegenüberstellung des Versöhnungsopfers im alten Bunde und dem Opfer, das Jesus zur Bekräftigung des neuen Bundes gebracht haben soll. Der Epheserbrief und die johanneischen Schriften bieten diese Auffassung schon nicht mehr als bloße Allegorie, sondern nehmen realiter und ausdrücklich an, daß Jesus sich selbst als Opfer dargebracht habe.

Paulus selbst ist nicht so weit gegangen. Er hat allerdings an der Hauptstelle Röm. 3, 25 den getöteten Christus ein „Sühneopfer mittels des Glaubens“ genannt, also ihn dem alttestamentlichen „Sündopfer“ gegenübergestellt und seinen Tod als Sühnemittel angesehen.[1])

Aber einerseits geht er doch noch nirgends soweit, den bildlichen Ausdruck auch im einzelnen durchzuführen und in ihm eine dogmatische Wahrheit zu sehen, wie es bereits im Hebräerbrief (z. B. 9, 18—23) geschieht. Und andererseits steht der paulinische Gott so hoch über all jener kläglichen Auffassung altjüdischer Opfervorstellungen, daß man unrecht täte, ihn zu einem eines Opfers bedürftigen Wesen zu degradieren.

Aber immerhin hat Paulus mehr als eine bloße Allegorie bieten, er hat ein dogmatisches System geben wollen, welchem er eine solche Bedeutung beilegte, daß er, wenn auch nicht von dem

[1]) Holtzmann, Neutestamentliche Theologie 2, 103.

Glauben an seiner Beweisführung, so doch von dem Glauben an den Kern derselben das ganze Seelenheil abhängig machte.

Nun ist es in der Tat von hohem Werte, das theologische System des Paulus kennen zu lernen, wie nach ihm der christliche Gott aufzufassen, welcher Art sein Ratschluß mit der Menschheit gewesen, wie seine Behandlung von Sünde und Unglauben zu erklären wären, vor allem, welches die Vorbedingungen seien, unter denen Gottes Gnade den sündigen Menschen zuteil werde. Aber einen bindenden Wert können seine dogmatischen Auffassungen hierüber nicht beanspruchen, wenn sie der Lehre Jesu widersprechen.

Über diese steht fest, daß in den synoptischen Evangelien, welche ja in überaus klarer und reichhaltiger Weise ein Bild der Lehre und Lebensanschauung Jesu darbieten, keine Spur von dieser paulinischen Opfertheorie enthalten ist.[1]) Wenn also die nachpaulinischen Schriften des Neuen Testaments diese von Paulus zuerst ausgesprochene Opfertheorie nicht nur herübergenommen, sondern auch dogmatisch weiter entwickelt haben, so darf dieses in keiner Weise bindend für die Christen sein, welche allein die Lehre Jesu, und zwar diese ganz und voll annehmen wollen.

Die Idee eines realen Opfers Jesu hat vielmehr aus dem Glauben derer auszuscheiden, welche den Gottesbegriff Jesu, seine Lehre von Gottes Liebe und Gnade rein zu erfassen bestrebt sind.[2])

Wir sollen des Todes Jesu gedenken, bis daß er kommt. Denn fürwahr, er opferte sich für seine Überzeugung, für sein Lebenswerk, für den Glauben an das himmlische Reich. Aber das war für ihn kein Opfer im eigentlichen Sinn. Nur indem Jesu selbst dieses nicht als Opfer ansah, nur insoweit er es freiwillig tat und als seine Pflicht ansah, für seine Überzeugung einzutreten, war sein Leiden verehrungswürdig.

Ein göttlicher Geist, welcher sich in den Herzen von Millionen Menschen dokumentiert, ist wahrlich kein Götze, welcher Freude an dem Leiden und Entsagen der Edelsten haben könnte, es sei denn, daß sich in dem Leiden „die göttlichen Eigenschaften der Ergebung, des Glaubens und der Liebe“ zeigten.

---

[1]) Das ist im einzelnen dargelegt in meinem Buche „Ursprüngliches Christentum in seiner Bedeutung für die Gegenwart“ S. 45. Auch Marc. 14, 24 widerspricht der obigen Behauptung nicht. Näheres s. auch S. 172 A. 1.

[2]) Vgl. auch Harnack, Christliche Mission S. 174.

Man verzeihe hier den etwas ausführlichen Exkurs in ein speziell theologisches Gebiet. Er war notwendig, um ein für allemal mit dem Opferbegriff im Christentum aufzuräumen. Hoffentlich wird dadurch auch klar geworden sein, welch eine Verwüstung im christlichen Leben, in Sitte und Sittlichkeit der Christenheit, entstehen mußte, als man nicht nur die Idee eines Opfertodes Jesu als das Wesentliche an seinem Lebenswerke ansah, sondern anfing, den Opferbegriff überall zur Grundlage aller christlichen Glaubens- und Liebestätigkeit zu machen und überhaupt die Handlungen der Christen danach zu werten, ob sie dem Geber eine Entbehrung auferlegten. Allein in dieser Entziehung und Entsagung erblickte man seitdem das Gott-Wohlgefällige. Die Tugenden, welche sonst den Christen zieren sollten, verloren ihren eigentümlichen Wert gegenüber diesen Opfern, welche geeigneter erschienen, den Zorn Gottes zu lindern oder seine besondere Gunst zu erzwingen, als alle christliche Liebestätigkeit.

Die Forderungen Jesu waren wohl vereinbar mit dem großen paulinischen Begriff des seligmachenden Glaubens als hingebendes Vertrauen auf die Gnade Gottes. Sie waren aber unvereinbar mit einer kirchlichen Sittenlehre, welche dem Menschen von der Kirche auferlegt war, ohne einen anderen Zweck zu verfolgen als den, daß der Mensch durch Entziehung von Annehmlichkeiten und Entbehrungen die Gnade des Himmels erkaufen könne.

Leider war diese kirchliche Anerkennung der Notwendigkeit des Opfers im Christentum nicht nur ein vorübergehender Irrtum untergeordneter Art. Vielmehr entwickelte sich das kirchliche Leben immer mehr nach dieser verderblichen Richtung hin.

Je mannigfaltiger die kirchlichen Forderungen waren, welche kraft dieses Opferbegriffs an den einzelnen gestellt und von diesem erfüllt wurden, desto mehr glaubte man Gott zu gefallen. Fasten, Kasteiungen, Ehelosigkeit, Almosengeben wurden, wie oben ausgeführt wurde (II, 2), schon im 2. Jahrhundert als Opfer angesehen. Solche Opferverpflichtungen galten für wesentlicher als die Pflichten, welche Jesus den Seinen ans Herz gelegt hatte. Die alexandrinischen Theologen entwickelten schon im 3. Jahrhundert auf Grund solcher Theorien Unterscheidungen von einer höheren und einer niederen Sittlichkeit, „welcher ersteren der christliche Weise zuzustreben berufen sei, während der gewöhnliche Christ sich an der letzteren genügen lassen könne“.

Entbehrungen aus Nächstenliebe auf sich nehmen, um damit andern zu helfen, das ist ja eine der reinsten und edelsten christlichen Tugenden. Es gibt in der Tat manche verantwortungsvolle Berufsarten im Dienste der leidenden Menschheit, welche dem, der sich ihnen widmet, manche sittlich hochzuschätzende Entsagung auferlegen. Wer also aus diesem Grunde so selbstlos ist, den Freuden des Lebens, dem Familienglück, der Ehe zu entsagen, der verdient die höchste Anerkennung. Wer dagegen, wie die meisten katholischen Geistlichen, ohne irgendeinen vernünftigen Grund gelobt, der Ehe zu entsagen, in der Hoffnung, durch dieses Opfer bei Gott in besondere Gunst zu kommen, der handelt ebenso töricht wie unchristlich. Töricht, denn er verkennt die Bedeutung der natürlichen Ordnungen und den hohen Wert, welchen auch sie für die Veredlung des menschlichen Zusammenlebens ausüben können und sollen; unchristlich, weil er das Wesen wahrer Sittlichkeit und die natürlichen Regungen des Herzens verleugnet.

Noch aber ist der traurigsten Verirrung zu gedenken, welche der Opferbegriff verschuldet hat. Er hat sogar das Gebet, diese innigste Sprache des Herzens mit Gott, zu einer äußerlichen Dienstleistung degradiert und es damit seines wahren Wertes völlig entkleidet.

Nach Jesu Meinung (Matth. 6, 1f.) hat das Gebet zweifellos nur dann einen Wert, wenn es eine innerliche Sprache des Herzens ist. Das gläubige Gebet ist gleichsam der Gradmesser für die Beschaffenheit des religiösen Lebens. Wer dieses dadurch profaniert, daß er es zu einer äußerlichen Schaustellung, zu einem Gott dargebrachten Opfer herabwürdigt, der raubt der Seele ihren Gottesglauben. Durch die kirchliche Auffassung, welche das Gebet als Opfer ansieht, wird das zarteste Mysterium des seelischen Lebens veräußerlicht und in den Staub getreten.

Gleichwohl wird nicht nur im allgemeinen, sondern insbesondere auch bei der vor allem heilig gehaltenen Messe Wert darauf gelegt, daß die bei ihr vorgetragenen Gebete Gott als Opfer darzubringen seien. Das Sakrament des Altars ist nach katholischer Auffassung zugleich das „erhabenste und vollkommenste Lob- und Dankopfer“, „das wirksamste Bittopfer“. Die Gebete, welche dabei vom Priester gesprochen werden, noch dazu in einer dem Laien unverständlichen Sprache, sind in der Tat eher alles andere als die Sprache des frommen Herzens, wie sie Jesus (Matth. 6, 6) anempfiehlt.

Aber die Wiedereinführung des Opfers in den christlichen Kultus und die christliche Glaubenslehre hatte auch noch eine andere höchst verderbliche Folge.

Mit ihm war die scharfe Abgrenzung eines Priesterstandes von den Laien, die Bildung des Klerus und der besonderen Vorzugsstellung desselben verbunden, und damit ward wieder eine der Grundlagen von Jesu Lebenswerk beseitigt.

Allerdings ist einzuräumen, daß der Glaube an den Opfertod Christi nicht schon für sich allein notwendigerweise oder prinzipiell einen bevorrechteten, durch göttliche Gnade besonders ausgezeichneten Priesterstand zur Folge haben mußte.

Schon eher, wie wir zeigten (S. 145), führte die Entstehung des Sakramentsbegriffs zu einer besonderen Auszeichnung der Männer, welche die göttlichen Gnadenmittel den Laien darreichten. Im Sakrament wird bekanntlich durch das äußere Zeichen oder die äußere Handlung unmittelbar die besondere Gnadenwirkung dargeboten. Es war also nur natürlich, daß man denjenigen, welche diesen Vorgang vermittelten, eine ehrenvollere Stellung und ein besonderes Maß von Heiligkeit zuerkannte; und das um so mehr, als die Masse der Christen sich diese geistigen Vorgänge nicht geistig genug vorstellen konnte und sich durch allerlei sinnliche Vorstellungen dieselben mundgerecht zu machen suchte.

Die Männer, welche durch „Salbung mit dem heiligen Geist" (Apost. 10, 38) die Fähigkeit erhalten hatten, diesen durch Handauflegung auf andere zu übertragen, ihn durch das Sakrament der Taufe und des Abendmahls den Gläubigen mitzuteilen, erschienen naturgemäß als ein von Gott besonders begnadeter Stand.

Aber als erst im Abendmahl, im Gebet und in zahlreichen andern Kultushandlungen der Begriff des Opfers die Oberhand gewonnen hatte, mußte der Gegensatz in kontradiktorischer Schärfe durchgeführt erscheinen: Hier Geber, dort Empfänger der Gnadengaben, hier Opfernde, dort diejenigen, für welche das Opfer dargebracht wurde. Auf der einen Seite standen die Gottbegnadeten, welche den fleischgewordenen Gott selbst opferten, auf der anderen die Unreinen und Profanen, welche durch das Opfer erlöst werden sollten.

Eine Steigerung erhielt der Begriff des Klerus endlich noch dadurch, daß der Opferbegriff auf ihn selbst angewandt wurde, und seine Vertreter sich selbst als ein Gott dargebrachtes Opfer ansahen.

Durch die Weihen, durch die Handauflegung, durch die Salbung mit heiligem Öl wurden sie in mystisch-magischem Sinne Gott geweiht. Ihr ganzes Leben widmeten sie, nach Ablegung ihrer Gelübde, dem Dienste Gottes und der Kirche. Ihre Kasteiungen und ihre Gebete, ihr Fasten und ihre Almosen — alles ward als ein Gott besonders wohlgefälliges Opfer betrachtet, das sie sich zwar freiwillig auferlegt, aber im Laufe der Jahre als eine schwere Last und als eine Entsagung empfanden. Sie selbst erschienen so als der Stand, der sich durch solche Opfer besonders Gott wohlgefällig gemacht, sich selbst Gott zum Opfer dargebracht hatte.

Die fromme Sucht, durch Entbehren, durch Weltflucht, durch das Selbstopfer der Person zum geistlichen Stande eine besondere Gnade vor Gott zu gewinnen, sich gewissermaßen einen bessern Platz im Himmel zu verdienen, glich auf ein Haar der Pharisäergesinnung, welche Jesus mit ganzer Seele gehaßt und bekämpft hatte (Lc. 18, 11—12). Dieser Typus von geistig Bevorrechteten wird vor allem auch von Paulus überall bekämpft. Nach ihm gibt es vor Gott kein Ansehen der Person (Röm. 2, 11; 3, 23): „Sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den sie vor Gott haben sollten."

Welch eine Kluft liegt zwischen jenen späteren Anschauungen, da eine herrschende Priesterkaste in dem Gefühl, ein besonders Gott geweihtes Opfer zu sein, sich stolz über den Laienstand erhaben dünkte, und den Tagen der domitianischen Christenverfolgung, da ein frommer Presbyter das ganze gläubige Volk mit den Worten (1. Petr. 2, 9) anredete: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem Licht!"

Es kann erst später (in VIII) ausführlich gezeigt werden, wie diese festesten Stützen der äußeren katholischen Kirche in Wahrheit den verderblichsten Einfluß auf die innere Entwickelung der Kirche gehabt haben. Denn die von Luther gegenüber Klerisei und Hierarchie siegreich vertretene Idee des allgemeinen Priestertums — es ist dieselbe, welche Jesus in seinen Gleichnissen, in seinem Lehren und Wirken vertreten hat.

Jesus verwarf jedes Opfer, die katholische Kirche basierte alle Grundlagen ihrer Dogmatik und ihres Kultus auf das Prinzip des Opferbegriffs. Die protestantische Dogmatik, welche mit manchen

derartigen unchristlichen Elementen aufgeräumt hat, behielt wenigstens für den Versöhnungstod Christi diese heidnische Vorstellung bei.

Wer demgegenüber Jesu Lehre hochhält, muß mit dieser Anschauung brechen. Der Opferbegriff ist der gefährlichste Feind alles wahren Christentums. Er ist ein direkter Schritt in das Heidentum zurück, die schärfste Negation von Jesu Lehre über Gott und ein Leben in Gott.

---

7. Abendmahl und Messe.

Die älteste kirchliche Feier der christlichen Gemeinde war das Abendmahl. „Die ersten Christen blieben“, wie die Apostelgeschichte (2, 42) erzählt, „beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet.“ Welche Bedeutung hatte diese Feier ursprünglich und was ist aus ihr unter dem Einflusse heidnischer Mystik und heidnischen Aberglaubens geworden?

Die Beantwortung dieser Frage wird an einer der wesentlichsten Stellen klarlegen, inwieweit das Heidentum in der altchristlichen Kirche zu neuer Herrschaft gelangt ist.

Der Versuch, beim Abendmahl das ursprünglich Beabsichtigte und das später Gewordene zu scheiden, kann nur dann gelingen, wenn die weniger gut bezeugten Zusätze und Erweiterungen, welche die Berichte über seine Einsetzung getrübt haben, wenigstens vorläufig beiseite gelassen werden. Nur das darf mit ziemlicher Sicherheit festgehalten werden, was durch die übereinstimmenden Angaben mehrerer selbständiger Quellen überliefert ist.

Wenn dieser Grundsatz festgehalten wird, so muß es durchaus bezweifelt werden, daß Christus selbst an eine spätere Wiederholung gedacht oder gar sie angeordnet habe. Weder Matthäus noch Markus erwähnen eine solche Weisung, und Lukas 22, 19 hat die Worte „Solches tut zu meinem Gedächtnis“ aller Wahrscheinlichkeit nach aus Paulus Worten im Korintherbrief herübergenommen, stand jedenfalls hierbei unter dem Einfluß paulinischer Lehre und Überlieferung.

Paulus ist nun zwar kein zu verachtender Zeuge, zumal da, wo er sich ausdrücklich auf das beruft, was er „von dem Herrn empfangen habe“.

Aber er hat bereits die spätere Wiederholung als einen wesentlichen Teil des Gottesdienstes vor Augen, und es ist klar, wie leicht aus der moralischen und religiösen Verpflichtung, das Herren-

mahl hochzuhalten, diese Forderung in die Einsetzungsformel gelangen konnte.

Die kirchliche Anweisung, das Abendmahl zu wiederholen, ist für den späteren Schriftsteller ebenso selbstverständlich, wie sie unwahrscheinlich im Munde Jesu ist. War sie ursprünglich, wie konnte gerade sie von den ältesten Evangelisten übergangen worden sein? Und dann, wie sollte eine für die Organisation der christlichen Gemeinde bestimmte Anordnung gerade in die Scheidestunde verlegt worden sein?

Im übrigen stimmen alle Berichte darin überein, daß Jesus nach Abschluß des letzten gemeinsamen Mahles unter Gebet das Brot gebrochen, Brot und Wein seinen Jüngern zum Genuß dargereicht, dabei das Brot als sein Fleisch, den Wein als sein Blut bezeichnet und von einem neuen Bunde gesprochen habe.

Dagegen gestattet die Überlieferung nicht, anzunehmen, daß die Worte „für euch gebrochen“ (1. Kor. 11, 24 Luc. 22, 19) und „zur Vergebung der Sünden“ (Matth. 26, 28) von Jesu selbst gesprochen sind. Matthäus und Markus reden nur von einem „für viele“ vergossenen Blut. Paulus hat also auch hier schon die spätere liturgische Formel „für euch“ bei der Anrede der Gläubigen im Sinne. Ihm folgte Lukas (22, 14f.). Die Sündenvergebung aber bringt nur Matthäus hinzu (26, 28); sie ist offenbar ein späterer Zusatz aus einer Zeit, da bereits an die stellvertretende Kraft von Jesu Tod allgemein geglaubt ward. Eine solche Lehre aber widerspricht der eigenen Lehre Jesu durchaus.[1])

Mehr zu negieren ist nicht gestattet. Es kommt nur einer unwissenschaftlichen Skepsis zugute, wenn die entscheidenden Worte Christi angezweifelt, oder wenn gar behauptet wird, daß Christi Worte keinen Hinweis auf seinen nahen, sicher erwarteten Tod gehabt haben könnten. Gegen eine solche Zweifelsucht, wie sie sich z. B. neuerdings in W. Brandts scharfsinnigem Buche (Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums) findet, sollte Holtzmanns abschließendes Urteil schützen:[2]) „Die Enthüllung

---

[1]) E. Ménégoz, La mort de Jésus et le dogme de l'expiation (Paris 1905) S. 25: l'évangile annonce le pardon gratuit à tous les pécheurs répentants, qui se donnent à Dieu. Jésus n'a jamais exprimé l'idée que Dieu ne pardonne qu'après une expiation préalable. Vgl. S. 165.

[2]) Neutestamentliche Theologie 1, 285. Die klare Erkenntnis des nahen Todes geht doch zu bestimmt aus Marc. 14, 25 (= Matth. 26, 29) hervor.

des Messiasprogramms und die Enthüllung des Leidensprogramms" bilden den Haupteinschnitt der evangelischen Geschichte; „jede ernsthaft zu nehmende Evangelienkritik" muß anerkennen, daß in der Verbinduug dieser beiden Gedanken „der feste Orientierungspunkt für alle Differenzierungen" liegt, „dazu die Beurteilung von Jesu Leben und Lehre Anlaß findet". Auch die Methode, die Brandt bei der Interpretation der Texte befolgt, ist zu beanstanden. Zuerst wird aus den Synoptikern alles das hinweggedeutet, was dem Korintherbrief widerspricht; dann wird der Bericht des Markus als ein Ableger des Korintherbriefs eliminiert. Schließlich bleibt so noch der Paulusbericht allein übrig, und dieser ist dann relativ leicht aus dogmatischer Voreingenommenheit zu beanstanden. In Wahrheit sind die Angaben des Markus und des Paulus als zwei selbständige Relationen anzusehen, die in ihrem gemeinsamen Grundstoff sich gegenseitig stützen. Christus muß sowohl die besondere Bedeutung seines Leidens, welches er als Messias auf sich nahm, wie das unmittelbare Bevorstehen des Todes klar vor Augen gesehen haben.

Auf Grund der so festgestellten Überlieferung sind folgende Schlüsse geboten:

Selbst wenn angenommen würde, daß die letzte Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern sein alltägliches Nachtmahl gewesen sei, wobei er das Brot brach, um es unter die Genossen zu verteilen, und er also selbst nicht die Absicht gehabt hätte, die Wiederholung anzuordnen, mußte es seinen Jüngern unvergeßlich bleiben und sie dazu führen, dieses Abschiedsmahl als Gedächtnismahl in Ehren zu halten, und zwar in zweifacher Hinsicht.

Die Aufforderung, welche an alle erging, gemeinsam Brot und Wein zu genießen, konnte kaum anders als eine Aufforderung zu brüderlichem Zusammenhalten aufgefaßt werden, sie mußte also jene Mahlzeit „zum Symbol der Gemeinschaft" machen.

Eine solche Bedeutung des Mahles hat Paulus direkt bezeugt. „Ein Brot ist es, so sind wir viele Ein Leib; denn alle teilen wir uns in das Eine Brot" (1. Kor. 10, 17). Das aber um so mehr, als gerade die bezeichnendsten Akte der Mahlzeit durch Gebet eingeleitet, von besonders bedeutsamen Worten und Handlungen (wie es z. B. das Brechen des Brotes war) begleitet und alles dieses vor der Stunde der Entscheidung geschehen war.

In Wahrheit ist auch diese Seite des Herrenmahles bei seiner Wiederholung stets als besonders wichtig angesehen worden. Die Liebesmahle (Agapen), welche ja einen der bezeichnendsten Teile der ältesten gottesdienstlichen Feiern der Christen ausmachten, sind Gemeinschaftsmahle. Die liturgischen Formeln der Lehre der zwölf Apostel legen gerade auf diese Feiern der brüderlichen Liebe das Hauptgewicht. Diese älteste Schilderung der christlichen Gottesdienste, aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts stammend, sagt im siebenten Hauptstück: „Wie dies gebrochene Brot zerstreut war über den Bergen und zusammengebracht ein einig gewordenes, so werde deine Kirche von den Enden der Erde in dein Königreich zusammengebracht."

Sodann aber mußte ein solches Liebesmahl, auch ohne daß Jesus eine Wiederholung beabsichtigt hatte, zu einem Gedächtnismahl werden.

Jede Vereinigung einer Familie, eines Freundschaftsbundes wird nach dem Tode ihres verehrten Hauptes das Andenken an den Meister ehren, vor allen Dingen seinen letzten Willen und seine letzten Worte hochhalten. Ganz unvermeidlich wird aber die Bedeutung einer solchen Gedächtnisfeier zunehmen, wenn das Haupt jener Gemeinschaft als Märtyrer der guten Sache gestorben ist. Es wäre geradezu unnatürlich, wenn die Seinen nicht später noch oft der letzten Stunden und des martervollen Leidens ihres Lehrers gedacht, wenn sie nicht, die Form eines letzten gemeinsamen Mahles in Ehren haltend, dabei vorzugsweise des Märtyrertodes ihres Herrn und Meisters gedacht hätten.

Die Aufforderung des Apostels Paulus 1. Kor. 11, 26: „so oft ihr von diesem Brot esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkünden, bis daß er kommt", geht allerdings nicht von Christus selbst aus. Gewiß aber ist sie keine Neuerung des Paulus, sondern sehr alt. Wenn bei den Vereinigungen der Christen unter Danksagung das Brot gebrochen und der Kelch gereicht wurde, da dachten die Jünger Jesu, wie die hinzugekommenen Gläubigen, mit Notwendigkeit an den Tod ihres Meisters und an die Bedeutung dieses Todes für ihre Gemeinschaft.

Weiteres hierüber zu sagen, überhebt mich die Emmauslegende.

Die Wiederholung des Abendmahls — auch ohne eine dahingehende Weisung Christi, und zwar aus diesem doppelten Grunde —

hatte naturgemäß den doppelten Zweck, die brüderliche Einigkeit zu stärken und den Tod des Herrn in Ehren zu halten.

Dieses zwiefache Motiv ist aber nicht nur an sich klar, sondern tritt auch in der Geschichte der Abendmahlsfeiern der nächsten Jahrhunderte bestimmt genug hervor.

Bald überwogen mehr die Liebes- und Gemeinschaftsmahle, so in der Apostelgeschichte 2, 46—47; 4, 32, und auf ihre mißbräuchliche Feier weist auch Paulus 1. Kor. 11, 21 hin. Bald war das Gedächtnis an Christi Tod der Hauptgegenstand der Feier. So in dem eigentlichen Haupt- und Schlußakt jenes Mahles, an welches 1. Kor. 11, 23 gedacht ist.

Noch die Lehre der zwölf Apostel legt alles Gewicht auf das brüderliche Bundesmahl. Von Leib und Blut Christi ist in jener Schrift nicht die Rede. Dieses Schweigen vom Tode Christi und der Einsetzung des Abendmahls kann aber nur „rätselhaft“ sein für den, welcher nicht bedenkt, daß von den zwei Seiten des Erinnerungsmahles bald die eine, bald die andere mehr in den Vordergrund treten konnte, ja treten mußte.

Umgekehrt ist zu derselben Zeit bei Justin (Apol. 1, 66) das Gedächtnis an Jesu Tod die Hauptsache, während die gegenseitige Unterstützung und bundesbrüderliche Gemeinschaft mehr nebenher gehen.

Bekanntlich sind seit dem Schluß des zweiten Jahrhunderts die Agapen und das eigentliche Herrenmahl zeitlich getrennt. Dieses wurde in der Frühe, jene gegen Abend gefeiert.[1])

Das eigentliche Herrenmahl erhielt, wie gezeigt werden wird,[2]) mehr und mehr einen sakramentalen Charakter, die Agapen dagegen arteten vielfach zu geselligen Vereinigungen unkirchlicher Art aus.

Die Agapen wurden schon im zweiten und dritten Jahrhundert durch Synoden eingeschränkt, verboten, endlich beseitigt. Die Agapen des vierten Jahrhunderts lösten sich immer völliger aus dem Zusammenhang mit dem Gemeindegottesdienst heraus. Sie wurden z. B. im Orient Vereinigungen der Wohltätigkeit; bei ihnen wurden den Armen Speisen gespendet.

Namentlich die Anklagen, welche auf unsittlichen Geschlechtsverkehr bei den thyesteischen Mahlzeiten der Christen lauteten,

---

[1]) Schon bei Justin Apol. 1, 65—67 finden sich Spuren dieser Trennung.

[2]) Vgl. namentlich auch das oben S. 143 Ausgeführte.

haben darauf hingewirkt, die Liebesmahle aus dem eigentlichen Kultus auszuscheiden und nur die Eucharistie, d. h. das Gedächtnismahl des Todes des Herrn, in ihm zu belassen.

Andererseits ist festzuhalten, daß diese zwiefache Seite der Feier des Herrenmahles uralt und ursprünglich ist. So urteilt z. B. Zahn hinsichtlich der Angabe des Korintherbriefes (1, 10, 3—16; 11, 23—29) durchaus richtig[1]) so: „Während Paulus das von Jesu angeordnete Essen des einen unter alle Mitfeiernden verteilten Brotes und Trinken des hierfür geweihten Weines so scharf wie möglich von allem gemeinsamen Essen und Trinken unterscheidet, bezeugt er zugleich, daß dieses Essen des Brotes und Trinken des Kelches des Herrn in Korinth an eine der Idee nach gleichfalls gemeindliche Mahlzeit sich anschloß,[2]) bei welcher es vorkam, daß der eine zu viel Wein trank und der andere zu wenig zu essen bekam, um das nachfolgende Sakrament in seiner Eigenart würdigen zu können.“[2]) Und bei aller Schärfe des Urteils über diesen Unfug war Paulus doch keineswegs gewillt, jene Verbindung des Sakraments mit einer wirklichen Mahlzeit abzuschaffen.

Bisher ist das Abendmahl als eine kirchlich oft wiederholte Gedächtnisfeier betrachtet worden, noch ganz abgesehen von den das Mahl begleitenden Reden und den Anschauungen, welche Jesus mit den jedenfalls bedeutsamen bildlichen Einsetzungsworten verbunden hat. Es wurde vielmehr lediglich in der Bedeutung behandelt, die es als Wiederholung der letzten gemeinsamen Mahlzeit Christi und seiner Jünger erhalten mußte.

Es gilt jetzt diese materiell wichtigste Seite des Abendmahls zu begreifen, und festzustellen, welchen Inhalt dieses Mahl durch die Worte Jesu ursprünglich erhalten hat. Nur eine Afterkritik kann, wie gesagt, leugnen, daß Jesus in feierlicher Weise unter Gebet das Brot seinen Leib, den Wein sein Blut genannt und dabei von einem neuen Bunde mit Gott gesprochen hatte. Diese Worte müssen daher den Ausgangspunkt für alle weiteren Erörterungen über den ursprünglichen Inhalt des Herrenmahls bilden. Nur über die Situation, unter der diese Worte gesprochen sind, besteht noch eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit.

---

[1]) Vgl. Zahn in Haucks Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche I S. 235.

[2]) In späterer Zeit war die Reihenfolge oft auch umgekehrt, s. Rietschl, Lehrbuch der Liturgik S. 241.

Die Abendmahlsfeier der drei ersten Evangelisten schließt sich unmittelbar an das Passahmahl am 14. Nisan an. Der vierte Evangelist dagegen setzt Jesu Tod auf den 14. Nisan, wird also das letzte Mahl, das er bekanntlich nicht erwähnt, nicht in eine direkte Beziehung zur Passahfeier, sondern auf den Abend vor derselben angesetzt haben.

Haben die Synoptiker recht, so werden die Worte Christi zwar nicht als das Passahmahl Jesu, wohl aber nur im Zusammenhange mit dem Passahmahl richtig gedeutet werden können.

Aber auch dann, wenn Johannes recht hätte[1]) und das letzte Mahl Jesu am Abend vor dem Passah anzusetzen wäre, könnten die Beziehungen zu dem Feste der Juden schwerlich geleugnet werden. Jesu Absicht war, zu Jerusalem, an jener Stätte und in jener Zeit, das Osterlamm zu genießen. Wenn dieses durch seine Kreuzigung am 14. Nisan vereitelt worden wäre, mußte das letzte gemeinsame Mahl, das unter feierlichem Gebet und Danksagung eingenommen war, in der pietätvollen Erinnerung seiner Jünger die Stellung des durch Jesu Tod verhinderten eigentlichen Passahmahls einnehmen. Ja, diese Vorstellung wäre dann so stark gewesen, daß erst aus ihr die von den Synoptikern gegebene Auffassung, daß das Herrenmahl der Abschluß des Passahmahls gewesen, erklärt werden könnte. Entscheidend ist hier namentlich auch das nicht ernstlich zu beanstandende Wort Christi vom Blute des neuen Bundes (Marc. 14,24; 1. Kor. 11, 25).

Unter der sicheren Voraussetzung, daß darin ein Hinweis auf das Passah liege, ist aber vor zweierlei Mißverständnissen zu warnen.

Nie und nimmer hätte aus einer solchen Beziehung des Abendmahls zum Passah eine Identität beider hergeleitet werden sollen.

---

[1]) So hoch das Johannesevangelium an inniger Frömmigkeit steht, so tief steht es als historische Quelle. Theologische Rücksichten stehen dem Verf. höher als sachliche Einzelheiten. Christus selbst ist ihm das Opferlamm, das geopfert wird; nur mit Bezug auf das Osterlamm 2. Mose 12, 46 sagt Joh. 19, 36: „Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen.“ Folglich setzte er Christi Tod wohl aus dogmatischen Voraussetzungen auf den 14. Nisan an; Christi Tod und das Passahmahl sollten auf denselben Tag fallen. Ein jeder sieht, daß hier Geschichtskonstruktion, keine Tradition vorliegt. — Den Bedenken von Rauch, Zeitschrift f. d. Neutest. Wissenschaft III, 310f. kann ich keine Bedeutung beimessen.

Das Abendmahl Jesu hat gewiß nicht die Stelle des Passahmahls vertreten, sondern hebt sich in seinen Formen deutlich von dem voraufgegangenen Mahl ab (Luc. 22, 20). Infolgedessen ist auch bei seinen Wiederholungen keine Nachahmung des Passahs eingetreten; das Passahmahl wurde ja auch von den Judenchristen selbständig weiter gefeiert. Gerade umgekehrt: das Abendmahl ist so wenig selbst eine Art Passahmahl, daß es vielmehr eine gegensätzliche Stellung zu ihm erhalten hat. Das Herrenmahl war gar nicht an die Zeit des Passah gebunden und wurde gleich anfänglich oft, ja alltäglich wiederholt. Nicht minder verkehrt wäre es auch, wollte man den neuen Bund dem alten Bunde gegenüberstellen, welcher am Sinai mit dem Schlachten des Opfertieres, mit dem Besprengen des Blutes und der Annahme der Bundesworte geschlossen war.

Das Abendmahl wird von Christus selbst in deutlicher Gegenüberstellung zum Passahmahl als das Mahl des neuen Bundes bezeichnet.[1])

Schon dies genügte, um in jedem Israeliten, welcher von Kindesbeinen an das Passah gefeiert hatte, die jedem geläufigen Vorstellungen von seiner Bedeutung zu erwecken und diese auf das neue Bundesmahl zu übertragen.

Beim Passahmahl sollten sich alle Teilnehmer ihrer heiligen Gemeinschaft bewußt werden, voll Dank gedenken und es preisen, daß Gott seinen Bund treu gehalten und Israel aus der Knechtschaft erlöst habe. Konnte diese Eigentümlichkeit des alten Bundesmahles bei der Stiftung eines neuen Bundesmahles unbeachtet bleiben?

Ein jeder mußte sich geradezu bei der Erwähnung „des neuen Bundes“, welcher durch das Verbrüderungsmahl gefeiert wurde, an die Gnade Gottes, welche die frohe Botschaft des Evangeliums zugesagt und die Reuigen von dem Verderben errettet, an die Güte Gottes, welcher sein Reich schon auf dieser Erde gegründet, an die Fortdauer seiner Liebe und Fürsorge in den bevorstehenden Kämpfen erinnern und das Gefühl des Dankes für seine Treue empfinden. Nichts zeigt so deutlich diesen Anti-

[1]) Paulus allein spricht ausdrücklich (1. Kor. 11, 25) von dem neuen Bunde; dem Sinne nach liegt aber das gleiche auch in den Worten des Markus „das Blut des Bundes“.

typus des Abendmahls zum Passahmahl als das Dankgebet, mit welchem Jesus die Austeilung eröffnete. Nach ihm hieß ja später die ganze Feier Eucharistie, d. i. Dankgebet. Das war aber in jenem Moment doppelt bedeutsam, da nach aller menschlicher Erwartung, speziell nach der Ansicht der Jünger, Jesu Werk der Vernichtung entgegenzugehen schien. „Das Reich Gottes besteht weiter, Gottes Gnade ist besonders groß auch in der Stunde der Gefahr", ja — wie die weiteren Einsetzungsworte sagen — „gerade der Tod des Herrn verbürgt den Sieg".

Die Parallele des neuen Bundesmahles zum Passahmahl gibt nämlich auch eine wahre Erklärung für die so oft umstrittenen Einsetzungsworte: „Das ist mein Fleisch", „das ist mein Blut".

Das jüdische Passahmal war eine sinnbildliche Erinnerungsfeier. Alle Teile desselben hatten eine symbolische Bedeutung. Das Blut des Passahlamms sollte an die wunderbare Errettung vor dem Zorn des Todesengels, der Reiseanzug an die Eile des Auszuges erinnern. Konnte da ein verständiger Teilhaber des neuen Bundesmahles anders urteilen, und an ein eigentliches Verzehren des Leibes und Blutes Christi denken?

Der gebrochene Leib und das vergossene Blut waren Symbole, und zwar waren dieselben allgemein verständliche Symbole des Todes. Der Gedanke, daß der leibhaftig vor ihnen stehende Christus ihnen als Speise dienen solle, konnte vernünftigerweise keinem Jünger in den Sinn, konnte überhaupt erst nach dem Tode Jesu aufkommen. Derselbe steht jedenfalls auch in einem unvereinbaren Gegensatz zu den israelitischen Vorstellungen.

Das Essen des getöteten Leibes, das Trinken des Blutes Christi waren ebenso schaurige, wie für das Bewußtsein eines Israeliten unerträgliche Gedanken! Entscheidend ist hier vor allem auch der Sprachgebrauch des neuen Testaments, ja der mit ihm übereinstimmende des alten Testaments. Soweit es sich nicht um die Unterordnung eines Teilbegriffes unter einen Gattungsbegriff (z. B. Brot ist ein Nahrungsmittel) oder um völlige Gleichstellung zweier verwandter Begriffe handelt (z. B. Wein ist Traubensaft), hat die Zusammenstellung zweier verschiedenartiger Begriffe in der Bibel stets eine bildliche oder sinnbildliche Bedeutung.[1]) Bildlich ist es zu fassen, wenn z. B. gesagt wird: Der Acker ist

[1]) O. Hase, Handbuch der protestantischen Polemik S. 427 f.

die Welt, Christus war der Felsen, Christus ist der Weinstock, wir sind die Reben. Sinnbildlich zu fassen sind die sieben Sterne der Offenbarung (1, 20), unter welchen die Engel der sieben Kirchen zu verstehen sind, nicht minder der Fels, dem Petrus (Matth. 16, 17) gleichgestellt wird.

Nirgends ist hier eine völlige Identität, die nur durch eine Verwandlung möglich gewesen wäre, anzunehmen. „Nie haben die Katholiken“, sagt Hase treffend, „bei aller Lust die Anrede „Du bist Petrus“ (Matth. 16, 17), möglichst beim Worte zu nehmen, daran gedacht, daß Petrus selbst in einen Felsen verwandelt worden sei, etwa wie Frau Loth in eine Salzsäule!“ Und als der Gottessohn am Kreuze sprach: „Siehe dein Sohn, siehe deine Mutter!“, da hat „dieses Privattestament, das dem Liebling die Mutter vermachte, nichts verwandelt, nichts Übernatürliches verkündet, sondern nur ein rein menschliches, sittliches Verhältnis begründet.“ Es war dies sogar mehr als ein Sinnbild, das Bild gewann Leben; aber an die völlige Identität hat noch kein Mensch gedacht.

So ist es auch überall bei den tiefsten Gleichnissen und Allegorien, welche Jesus von seiner Person gebraucht hat. Sie sind oft mehr als bloße Bilder und drücken das Wesen der Sache mit unnachahmlicher Bestimmtheit aus. Nie aber sind sie die Sache selbst, nie setzen sie eine bestehende oder werdende Identität zwischen Jesu und dem ihm gleichgestellten Begriffe voraus.

Ganz dasselbe muß also auch von den bildlichen Ausdrücken Brot und Wein, welche für Leib und Blut gesetzt sind, Geltung haben. Es sind Symbole, welche für die allgemeinen Begriffe gesetzt sind, aber weder ist das Brot Jesu Leib, noch ist der Wein Jesu Blut.

Ob Jesus noch andere Gedanken mit diesem letzten „Gleichnis“ verknüpft, ob er weiter in die Zukunft geschaut: wer kann es wissen! Es ist möglich, daß auch ihm die Idee eines himmlischen Abendmahls vorgeschwebt hat, wie andererseits daß er vielleicht dabei auf eine überirdische magische Vereinigung mit seinen Jüngern hingewiesen habe. Aber derartige Hypothesen entziehen sich der exakten Forschung, und unabhängig von der Entscheidung hierüber steht die allen verständliche Bedeutung „des neuen Bundes“ und seiner Begründung auf Jesu Tod fest.[1])

---

[1]) Über diese und andere Vermutungen vgl. A. Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu I, 15f.

Fassen wir das Gesagte zusammen.

Christus hat, ohne eine Wiederholung ausdrücklich angesetzt zu haben, durch die symbolischen Akte und Worte, mit denen er das Passahmahl abschloß, die Seinen aufgefordert, Gott für die Aufrichtung des neuen Bundes zu danken, eines Bundes, der durch seinen Tod nicht aufgehoben, sondern vielmehr bekräftigt werde. Seine ganze Lehre, sein ganses Sein faßte er in das eine Wort von einem neuen Bunde zusammen, und was keine lange Rede nach johanneischer Art ihnen hätte klarmachen können, deutete ihnen sein letztes, sein herrlichstes Gleichnis.

Auch die, welche den Tiefsinn nur teilweise erfaßten, verehrten doch die Symbole, fühlten, daß in ihnen das Bindemittel liege, welches alle Jünger vereint hielt, und bewahrten den Tod ihres Meisters in treuem Gedächtnis.

So wurde das Abendmahl bei seiner Wiederholung das starke Band, welches die eingeschüchterten und zerstreuten Jünger Jesu sammelte, es ward die Hauptfeier des altchristlichen Kultus.

Jesu nächste Vertrauten aber gewannen durch diese letzten Worte ihres Herrn den festen Glauben, daß durch seinen Tod der Bund mit Gott nicht erschüttert, sondern neu befestigt und autoritativ bekräftigt worden sei.

Bei ihnen ward das Abendmahl der Ausgangspunkt des Auferstehungsglaubens. Dieser Glaube aber ist der Grundstein der christlichen Kirche überhaupt geworden. Gerade aus dieser Auffassung ergab es sich mit Notwendigkeit, daß auch ohne Einsetzungsbefehl das Abendmahl zum Mittelpunkt des gemeindlichen Zusammenlebens werden mußte, und bei der Wiederholung die Erinnerung an die brüderliche Gemeinschaft der Gläubigen wie an den Tod des Herrn wach erhalten, ja geradezu neu beleben konnte. Denn es bot ihnen die herrliche Gewißheit, daß er lebe und nicht vernichtet worden sei.

Aber die einfachsten und natürlichsten Darstellungen religiöser Ideen bleiben selten unberührt von verwandten Vorstellungen anderer Kulte oder anderer Religionssysteme; und wo nun gar bildliche und sinnbildliche Vorstellungen in Frage kommen, da ist es nicht zu verwundern, wenn bald eine vergröberte, eine durchaus unchristliche Auffassung auch bei der Abendmahlsfeier zur Herrschaft gelangt ist.

Ähnlich war es ja bei der Taufe. Das symbolische Reinigungs-

bad der Taufe ist sehr bald mystisch dahin umgedeutet worden, daß durch diesen Akt der Mensch mit dem heiligen Geiste gebadet werde. So ist, wie gezeigt ward, der Tod Jesu unter dem Einfluß von alttestamentlichen Opfer- und Sühnevorstellungen schon früh als eine Tat göttlichen Ratschlusses angesehen worden.

Nicht daß dieses geschehen, ist bemerkenswert, sondern daß alle diese Deutungen schon so bald nach dem Tode Jesu und von den berufensten Vertretern seiner Lehre ausgehen: das ist das Eigentümliche.

Wieder ist es Paulus, welcher hier den Weg in das Gebiet der theologischen Spekulation gewiesen hat. Schon Paulus hat der einfachen Bedeutung der Abendmahlsworte eine mystische untergelegt. Es ist dies zwar nicht in den Einsetzungsworten selbst erfolgt, wohl aber in den sie begleitenden Erläuterungen 1. Kor. 8—12.

Paulus eifert daselbst gegen die Teilnahme an Götzenopfern und Opfermahlzeiten (10, 20) und erklärt: „Ich sage, daß die Heiden, was sie opfern, das opfern sie den Dämonen und nicht Gott. Nun will ich nicht, daß ihr in der Dämonen und Teufel Gemeinschaft sein sollt. Ihr könnt nicht zugleich teilhaftig sein des Herrn Kelch und der Teufel Kelch; ihr könnt nicht zugleich teilhaftig sein des Herrn Tisches und der Teufel Tische."

Er geht dabei also jedenfalls auf die Vorstellungen der Heiden ein, welche eine geheimnisvolle Vereinigung der Menschen mit der Gottheit durch den Genuß des geweihten Opferfleisches annahmen.

„Daß der Mensch sich mit einem Gotte vereinigen kann dadurch, daß er ihn oder Stücke von ihm ißt," diese Vorstellung beherrschte die Teilhaber der heidnischen Mysterienmahle, wie Dieterich eingehend bewiesen hat. „Das Essen ist eine älteste Anschauungsform der Einigung mit Geistigem, der Gewinnung geistiger Eigenschaften." Durch den Genuß der heidnischen Opfer tritt, wie Paulus 1. Kor. 10, 20 ganz entsprechend sagt, die Gemeinschaft mit den Dämonen ein.

Jedenfalls waren daher die Leser von Paulus Korintherbrief vollberechtigt, auch bei den christlichen Kultusmahlzeiten an eine reale Aufnahme des Göttlichen, somit also an den Genuß des Leibes und des Blutes Christi zu denken. Denn kaum konnte etwas anderes verstanden werden, wenn Paulus 1. Kor. 10, 16 sagte: „Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das

nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?" Und mußte nicht jeder unbefangene Heidenchrist, welchem die Vorstellungen der heidnischen Opfermahlzeiten geläufig waren, an dieselben auch bei den biblischen Funktionen denken, wenn er die scharfen Worte des Paulus las (11, 27): „Welcher nun unwürdig von diesem Brot isset, oder von dem Kelch des Herrn trinket, der ist schuldig an dem Leibe und Blute des Herrn."

Daß allerdings schon Paulus selbst eine so materielle Auffassung vom Abendmahl gehabt habe, darf mit Grund bezweifelt werden. Es muß eben bei allen seinen Ausführungen beachtet werden, daß sie Gelegenheitsschriften entnommen sind, daß diese Kampfesschriften gegen die Gegner des Evangeliums gerichtet waren und diese oft mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen, zu besiegen suchten.[1]

Paulus eifert gegen die heidnischen Opfermahlzeiten, er will sie ausrotten und an ihre Stelle das Herrenmahl setzen. Es kommt ihm dabei darauf an, beide Feiern in Beziehung zu setzen, sie einander gegenüberzustellen. „Die 1. Kor. 10, 18—21 durchgeführte Analogie mit heidnischen Opfermahlzeiten beruht eben darauf, daß die angeeigneten Elemente den Genießenden formell in dieselbe Gemeinschaft mit Christus setzen, in welche der Teilnehmer an den Opfermahlzeiten mit den Dämonen tritt. Denn die Gottheit, mit der man sich in der Opfermahlzeit versöhnt oder vereinigt, gilt als bei dieser irgendwie gegenwärtig."

Aber weiter als bis zu einer Analogie darf man es, auch wenn man streng paulinisch denken will, nicht kommen lassen, geschweige denn eine Art Identität der Vorgänge bei beiden Arten von Gemeinschaftsmahlen annehmen.

Der Christus, welcher sich im Abendmahl mit den Seinigen verbindet, ist nach Paulus doch nur „der erhöhte Herr", der „Geist schlechthin",[2] und daher kann auch Paulus selbst nur an eine geistige Speise, an einen geistigen Trank im Abendmahl gedacht haben. Daß dieses „ein der Sphäre des Geistes angehöriges Mahl ist und in ihm unsere Verbindung mit dem himmlischen Geiste des Christus zum Ausdruck gelangt, das entspricht der religiösen

---

[1]) Soltau, „Ursprüngliches Christentum in seiner Bedeutung für die Gegenwart" S. 47. Vgl. für das weitere Holtzmann, Neutestamentliche Theologie 2, 183.

[2]) 2. Kor. 3, 17 „Der Herr ist der Geist".

Gesamtanschauung des Paulus". Und diese Anschauung darf wahrlich nicht dadurch beseitigt werden, daß man einige der bildlichen und sinnbildlichen Äußerungen seiner Episteln allzu wörtlich interpretiert.

Jedenfalls hat aber Paulus durch solche Theorien dazu beigetragen, daß das Abendmahl bei manchen Heidenchristen, und zwar schon früh, zu einem besonders eigenartigen Kultusakt wurde, welcher sich mehr und mehr von dem alten Verbrüderungsmahl der Agapen und der bloß historischen Gedächtnisfeier an Jesu Tod abheben mußte. Erst auf Grund der paulinischen Spekulation ist das Abendmahl später zu einem Sakrament geworden, d. h. zu einem gottesdienstlichen Akt, durch welchen die Teilnehmenden unter der Darbietung äußerer Symbole geistige Gaben zugesichert erhielten.

Bei dieser Entwickelung angelangt, wird es notwendig sein, etwas näher auf den Begriff und das Wesen der Sakramente einzugehen.

Wir Menschen vermögen uns über geistige Dinge nur bildliche Vorstellungen zu machen, oder können doch ohne ihre Hilfe nicht in die Höhen und Tiefen des geistigen Lebens eindringen.

Die Bezeichnungen für Geist, (Geest, Wind), griechisch Pneuma (Hauch), lateinisch animus (Hauch), hebräisch ruach (Hauch), sind den möglichst unstofflichen, unsichtbaren Schwingungen der Luft entnommen. Aber stofflich ist die Bezeichnung trotzdem und hat in zahlreichen Fällen Spuren dieser Herkunft hinterlassen.

Die bildliche Ausdrucksweise, die Metapher, welche in allen Sprachen, am bedeutsamsten natürlich in den Sprachen höher entwickelter Völker, gebräuchlich ist, führt bei häufiger Verwendung, namentlich dann, wenn sie nicht mehr auf eine einzelne Vorstellung beschränkt bleibt, sondern einen Vorstellungskreis umfaßt, zum Symbol.

Bei dem Worte Kreuz dachte man zunächst an die Todesart Jesu. Mit der Zeit wurde aber der Begriff Kreuz zu einer allgemeinen Bezeichnung für ein schweres Leid, für alle jene Gefühle und geistigen Erlebnisse, wie sie Jesus in Gethsemane durchgekostet hatte. Mit dem Begriff „Leib und Blut Jesu" verband man oft die vollste geistige Gemeinschaft. Wenn man Jesus als den guten Hirten pries, so übertrug man alle die Eigenschaften, die ein solcher gegen seine Herde zu zeigen pflegt, auch auf Jesu Gesinnung gegen seine Jünger und Anhänger.

Kein verständiger Mensch aber hat, selbst dann, als diese ursprünglich bildlichen oder allegorischen Bezeichnungen zu Symbolen geworden waren, daran gedacht, daß in denselben eigentlich eine geheimnisvolle Kraft stecke, die sich denen mitteile, welche diese Worte richtig verwendeten oder ihnen einen besonderen Wert beilegten.

Doch schon früh wurde dieses anders, namentlich bei zahlreichen religiösen Vorstellungen und Gebräuchen. Es hat zu allen Zeiten kindliche oder mystisch angelegte Naturen gegeben, welche den religiös bedeutsamen Worten und Symbolen auch eine geheimnisvolle Kraft beigelegt haben.[1])

Die Mächte des Aberglaubens haben hierbei mit dem innigen religiösen Glauben zusammengewirkt und die Vorstellung verbreiten und befestigen helfen, daß eine Einwirkung höherer Mächte an gewisse symbolische Begriffe oder Handlungen geknüpft sei.

Das Symbol wurde so in den Augen vieler zum Sakrament.

Sakrament (wörtlich „heilige Handlung") wird von sehr verschiedenartigen heiligen Handlungen gebraucht, so z. B. vom Soldateneid, von der bei den Priestern hinterlegten Buße u. a. m. Im engeren Sinn ist es aber eine Übersetzung des griechischen Mysterium und als solches nur von den heiligen Handlungen gebräuchlich, welchen man „wesenhafte und übernatürliche Wirkungen" beilegte. Das äußere Zeichen galt hierfür als ebenso bedeutsam wie die innere Gnadenwirkung desselben. Namentlich wurden Sakramente solche religiöse Handlungen genannt, welche durch eine gewisse magische Kraft die Erhöhung der Seele zu einem unsterblichen Dasein förderten oder diese heilsame Wirkung verbürgten.

Der Name Sakrament wurde im Laufe der Zeit dann überhaupt mit den allerverschiedensten heiligen Handlungen verbunden, bei welchen man eine geheimnisvolle Einwirkung höherer Mächte annahm, so mit Formeln, Sühnegebräuchen, Weihen, kurz, mit allen den Akten, welche für wesentlich galten, um dem, der sie anwandte, zu einer gottbegnadeten Existenz zu verhelfen.

Die spätere kirchliche Entwickelung ging bei dem Sakramentsbegriff insofern noch einen Schritt weiter, als sie die menschliche Mitwirkung mehr in den Hintergrund treten ließ. Die Handlung

---

[1]) So ward dem „Namen Jesu" früh eine magische Bedeutung beigelegt (Philipp. 2, 9—10). Vgl. Wilhelm Heitmüller „Im Namen Jesu".

desjenigen, welcher das Sakrament anwandte, war zwar nicht gleichgültig, die Hauptsache aber war die göttliche Gnade, welche sich durch sie den menschlichen Seelen mitteilte.

Die bisherigen Ausführungen über das Abendmahl haben bestimmt genug ergeben, daß weder Jesus noch die christlichen Gemeinschaften der nächsten beiden Menschenalter ein Sakrament des Abendmahles gekannt haben.

Es waren damals Gemeinschafts- und Gedächtnismahle, welche natürlich in erster Linie die Erinnerung an den Kreuzestod des Herrn, zugleich aber auch die Gewißheit hochhielten, daß der Gekreuzigte siegreich zu einem höheren Leben eingegangen sei.

Die stete Wiederholung derselben Gebräuche, die häufige Verwendung von Brot und Wein zur Erinnerung an Leib und Blut Jesu, ließ natürlich diese äußeren Gnadengaben zuerst zu allgemeingültigen Symbolen werden. Noch in der Lehre der zwölf Apostel war das Brot durchaus nichts anderes als ein Symbol der Gemeinschaft. Ebenso waren, wie wir gezeigt haben, in manchen Stellen der Paulusbriefe Brot und Wein zunächst noch Symbole für Leib und Blut, d. i. für die Person des gekreuzigten Jesu.

Gerade in dem noch flüssigen Gebrauch der Symbolik zeigt sich, wie diese Begriffe noch nicht eigentlich sakramentaler Art gewesen sein können. Andererseits aber leitete die Gegenüberstellung der christlichen Liebesmahle und der heidnischen Mysterienmahle, der Vergleich einzelner Seiten beider Feiern, zu einer sakramentalen Auffassung der Abendmahlselemente hinüber, ja förderte bis zu einem gewissen Grade das Bestreben, hierin mit den heidnischen Vorstellungen zu wetteifern, ihnen entgegenzukommen und sich ihnen zu assimilieren.

Schon bei Paulus bemerkten wir oben die ersten Anfänge zu solcher sakramentalen Anschauung. Die S. 182 erwähnten Worte des Apostels (1. Kor. 10, 16): „Ist nicht der gesegnete Kelch die Gemeinschaft des Blutes Christi? Ist nicht das Brot die Gemeinschaft des Leibes Christi?“ — haben zweifellos den Anlaß dazu geboten, die Verwandlung der symbolischen Feier in ein Sakrament vorzubereiten.

Durch den mystischen Schleier, mit dem Paulus die Feier umgab, sowie durch die harten Strafen, welche er gegen die Profanierung der heiligen Handlung aussprach, hat er offenbar viel dazu beigetragen, daß die an Mysterien gewöhnten Heidenchristen in derselben mehr als bloße Symbole sahen.

Jedenfalls ist soviel sicher, daß im Evangelium Johannis (z. B. 6, 53) an ein wirkliches, sakramentales Mahl, an ein leibliches Genießen gedacht ist: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben.“ „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm.“ Und ebenso ist nach Justin (Apologie 66) „das durch ein von Jesu selbst herrührende Gebetswort unter Danksagung gereichte Mahl Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus geworden“.

Im zweiten Jahrhundert war die sakramentale Auffassung wenn auch nicht die einzige, aber doch so sehr die allgemeingeltende, daß es gerade ein Hauptanklagepunkt gegen die Christen wurde, „daß sie Menschenfleisch äßen“.

Da die Christen als solche nicht belangt werden konnten, wenn sie nicht in geheimen Konventikeln oder Vereinsversammlungen die öffentliche Sicherheit gefährdeten, so suchte man nach allerlei Vorwänden, und dazu dienten namentlich auch die Vorgänge bei den Herrenmahlen. Man warf den Christen vor, daß sie bei diesen brüderlichen Vereinigungen, an denen beide Geschlechter teilnahmen, Unzucht trieben und den Teilnehmern Menschenfleisch vorsetzten. Der letztere Vorwurf wäre gegenstandslos gewesen, wenn nicht von den Christen selbst diese Angabe zugestanden und verbreitet worden wäre, daß sie den wahren Leib Christi zu essen pflegten.

Diese beiden verschiedenartigen Auffassungen des Abendmahles, welches von den einen als Symbol, von den andern als Sakrament angesehen wurde, konnten auf die Dauer nicht nebeneinander Bestand haben.

Noch heutzutage kennt der echte Lutheraner, welcher „in, mit und unter dem Brot und Wein“ den wahrhaftigen Leib und das wahrhaftige Blut Jesu Christi zu genießen glaubt, keine Gemeinschaft mit dem Reformierten, welcher in der heiligen Kommunion nur ein Symbol des Leidens Jesu, nur ein Erinnerungszeichen an Jesu Tod erblickt.

Ähnlich war es bei den Christen der ersten Jahrhunderte, nur daß diese keine kirchliche Spaltung duldeten, sondern dem Sakramentsbegriff zum Siege über alle bildlichen und symbolischen Deutungen verhalfen.

Die Folge davon war, daß die Liebesmahle, welche nur bei einer symbolischen Auffassung des Herrenmahles bestehen konnten,

allen Einfluß verloren. Die sakramentale Feier der Eucharistie, zuerst von ihr getrennt gefeiert, hat in diesem Kampf zwischen symbolischer Gedächtnisfeier und sakramentaler Mysterienmahlzeit die Oberhand und bald die alleinige Geltung errungen.

Im dritten Jahrhundert hatte der Sakramentsbegriff völlig gesiegt. Die Liebesmahle wurden teils untersagt, teils gerieten sie in Mißkredit und verschwanden allmählich ganz. Welch' eine Kluft trennte den Geist der damaligen Feiern von der großartig einfachen Idee des letzten Bundesmahles in Jerusalem!

Das Abendmahl war ursprünglich kein Sakrament und somit kein wesentliches Mittel zur Erreichung himmlischer Güter gewesen. „Gott, der ohne die Sakramente dich heilig machen kann, wird nicht ohne die Liebe dich retten.“ Dieses Wort Luthers enthält die reine biblische Lehre des ursprünglichen Christentums. Nur die Gegenüberstellung von Abendmahl und heidnischen Mysterienmahlen, die Ersetzung der letzteren durch die christlichen Gemeindefeiern hatten auch diese mit dem Schleier der Mystik umgeben. „Von unten, d. h. aus den volkstümlichen Anschauungen der heidnischen Welt kamen wieder die alten Gedanken zu neuer Kraft. Die Revolution von unten schafft neues Leben der Religion in uralten, unzerstörbaren Formen.“ Der Aberglaube früherer Generationen sucht immer wieder sich Geltung zu verschaffen auch da, wo die lichte Wahrheit bereits siegreich durchgedrungen war. Was so die christlichen Ceremonien an Mystik, an übersinnlichen und abergläubischen Beimischungen gewannen, das verloren sie aber an ihrer himmlischen Klarheit und inneren Wahrheit.

Die spätere Christenheit ist auf den bedenklichen Wegen jener abergläubischen mystischen Auffassungen weitergewandelt. Je mehr sie den Sakramentsbegriff steigerte, desto weiter entfernte sie sich von den erhabenen Ideen ihres Herrn und Meisters, desto tiefer versank sie in Aberglauben und Heidentum zurück. Das wird die weitere Betrachtung dartun, wenn sie zeigt, wie das Abendmahl zur Messe ward, aus einem brüderlichen Bundesmahl in einen geheimnisvollen Wunder- und Gnadenakt Gottes umgestaltet worden ist.

Doch ehe dieser Entwickelungsgang dargelegt wird, ist es nötig, noch kurz einen Blick auf die übrigen kirchlichen Sakramente zu werfen.

Die Siebenzahl der Sakramente, welche die katholische Kirche hochhält, wurde erst im 12. Jahrhundert festgestellt. In

früheren Jahrhunderten kannte man in der Regel nur zwei Sakramente: Taufe und Abendmahl. Zu dem letzteren gehörte auch die Messe, welche jedoch noch nicht als eigenes Sakrament gerechnet wurde.

Doch fand daneben der Begriff des Sakraments auch damals schon auf zahlreiche andere heilige Handlungen Anwendung.

Insoweit bei den Weissagungen des alten Testamentes Gott durch äußere Zeichen seiner Gnade Ausdruck gegeben hatte, wurden wohl auch jene als Sakramente angesehen, als sinnliche Zeichen, durch welche die göttliche Gnade sich den Menschen zu erkennen gegeben hätte. Im eigentlichen Sinne aber gab es noch im 6. Jahrhundert, wie Isidorus ausdrücklich hervorhebt, nur zwei Sakramente: Taufe und Abendmahl. Der gelehrte Kirchenlehrer Alexander von Hales († 1245), welcher noch mehrere andere Dinge als Sakramente bezeichnet, gesteht doch zu, daß Christus selbst nur diese beiden Sakramente eingesetzt habe.

Aber auch diese relativ richtigere Ansicht der mittelalterlichen Schriftsteller ist in bezug auf Jesu eigene Tätigkeit unhaltbar. Die Taufe hat weder Jesus eingesetzt, noch ist sie im ersten Jahrhundert als wirkliches Sakrament angesehen worden. Jesus selbst hat nie getauft. Keine Spur in der Überlieferung, weder in seinen Worten, noch in seinen Werken, deutet auf seine Absicht zu taufen hin. Er hat sich selbst taufen lassen, um seine Übereinstimmung mit der Bußpredigt des Täufers zu bekunden, und er folgte hierin schon einer vor dem Täufer bei den Juden weit verbreiteten Gewohnheit, die vom Gesetz und der Sitte vorgeschriebenen Reinigungsbäder zu nehmen. Vor allen Dingen aber hatte seine Taufe ihr Vorbild in der Prophetentaufe. Die Jesu zugeschriebenen Taufbefehle gehören zu den allerspätesten Bestandteilen des Neuen Testaments. Weder Markus noch Lukas kennt die Taufe. Erst der Bearbeiter der Aposteldenkwürdigkeiten[1]) bietet (Apostelgesch. 1, 5) einen solchen Taufbefehl; derjenige in Math. 28,19 ist sogar eine noch viel spätere Einlage, vielleicht die späteste im ganzen Neuen Testament.

Andererseits ist natürlich zu beachten, daß die Taufe schon vor dem Jahre 50 in heidenchristlichen Gemeinden üblich, ja

[1]) Vgl. das Problem der Apostelgeschichte Protest. Monatshefte VII, 7—8 (1903) S. 300 f., ferner Schmiedel eb. VI, 3 S. 93.

weitverbreitet gewesen ist. Dabei müssen natürlich die Zeugnisse der Apostelgeschichte ganz in Wegfall kommen, da ihre darauf bezüglichen Berichte (in 1—4 und 8—12) erst dem zweiten Jahrhundert angehören. Aber auch ohne diese ist es unzweifelhaft, daß diese Sitte bereits früh bestanden hat. Als Paulus in Korinth war, war die Christentaufe dort üblich. Zugleich geht jedoch aus den Worten des Paulus hervor, daß sie damals zwar für den einzelnen einen subjektiven Wert hatte, aber keine kirchlich geforderte und überwachte Zeremonie gewesen ist. Speziell der Apostel Paulus hat auf sie keinen großen Wert gelegt. Vollbeweisend sind hier seine Worte 2. Kor. 1,13: „Ich danke Gott, daß ich niemand unter euch getauft habe außer Crispus und Gaius, daß nicht jemand sagen möchte, ich hätte auf meinen Namen getauft. Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen.“ Schon hieraus folgt auch, daß die Taufe zu Paulus Zeit mit der „Tilgung der Sünden“, „der Erbsünde“, oder gar mit dem Erlaß der „ewigen und zeitlichen Sündenstrafen“ nichts zu schaffen hatte.

Die ältesten Vorbilder der Christentaufe waren lediglich symbolische Handlungen, so auch die Prophetentaufe und die Johannistaufe. Damit ist aber ihre ursprüngliche Bedeutung gegeben. Kein Prophet hat an das rituelle Reinigungsbad eine magische Wirkung geknüpft. Es sollte nur eine symbolische Darstellung des Gedankens sein, daß der Täufling auch innerlich eine Katharsis erfahren habe oder erleben wolle. Die Taufe Jesu war also kein Sakrament, selbst wenn oder vielmehr gerade wenn bei ihr die Auffassung der urchristlichen Gemeinde Geltung behält, wonach Jesus durch die Vorgänge, welche bei seiner Taufe geschehen sein sollen, den Aufgaben und Zielen des gewöhnlichen Menschenlebens entnommen und zum Geweihten Gottes, zum Christus geworden ist. Denn kein Mensch konnte ernstlich glauben, daß die Jordantaufe und die Herabsenkung des heiligen Geistes in einem inneren Zusammenhang gestanden hätten.

Die Taufe Jesu wurde später allerdings vielfältig als der Geburtsakt des Sohnes Gottes angesehen, und es hat diese Ideenverbindung von dem reinigenden Bad der Buße und dem Empfangen des heiligen Geistes in der Tat eine gewisse kirchliche Anerkennung gefunden. Aber spätere dogmatische Klügeleien und historische Tatsachen: das ist eben zweierlei.

Es ist daher lange Zeit die Taufe stets nur als Symbol der reinigenden Buße angesehen worden, während die Verleihung des heiligen Geistes durch andere symbolische Handlungen, wie Handauflegen, Einweihungsformeln u. a. m. vermittelt erschien. Selbst nach den spätesten Abschnitten der Apostelgeschichte (z. B. 8,16; 11,47) fiel beides nicht zusammen und wurde prinzipiell geschieden.

Aber schon die jüdischen Analogien führten bald darauf hin, mit der Taufe, die äußerlich den Eintritt in die Christengemeinschaft vermittelte, auch unmittelbar die Übertragung geistiger Gaben anzunehmen. „Es konnte sich leicht — zumal in einer Zeit, wo der Enthusiasmus und die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens eine begriffsmäßige Unterscheidung in den Hintergrund drängte — der Gedanke, daß der Eintritt in die Messiasgemeinde auch an ihren Heilsgütern Anteil gewähre, unschwer in den anderen umwandeln, daß sich der Neueintretende dieselben mittels der Taufe zueigne!"

Eine eigentliche sakramentale Bedeutung aber hat die Taufe zuerst auf heidnischem Boden, unter dem Einfluß des heidnischen Mysterienwesens erfahren, und zwar ist sie hier offenbar schon weit früher als Sakrament angesehen worden, nicht nur als ein bloß ritueller Akt der Aufnahme in die Gemeinde. Wenn Paulus 1. Kor. 15, 29 eine nachträgliche Taufe der Verstorbenen erwähnt, so müssen die Korinther schon damals (58) vielfach an eine magische Wirkung der Taufe geglaubt haben, auch bei solchen noch, welche selbst keine Empfindung mehr für den Vorgang besitzen konnten.

Es ist dieselbe Anschauung, welche später im „Hirten des Hermas" herrschend ist, daß die Gerechten des alten Bundes erst noch von den Aposteln in der Unterwelt die Taufe empfangen müssen, um in das Reich Jesu einzutreten. Diese Anschauung läßt eine wirkliche Erklärung nur zu, wenn bei der Taufe ähnliche Anschauungen wie bei den heidnischen Mysterien geltend waren. Zu den Versammlungen dieser letzteren hatte nur ein Geläuterter Zutritt, welcher die vorgeschriebenen Reinigungen und Weihen erhalten hatte. Solche Reinigungen hatten nämlich überall nicht mehr den ursprünglich rituellen Charakter bewahrt, sondern verbanden mit diesem eine sakramentale Wertschätzung. Mit der äußeren Taufhandlung, glaubte man, trete zugleich ein Verleihung der heiligmachenden Gnade ein. Die Taufe erschien so als das

Bad der Wiedergeburt, welches den Wiedergeborenen „mit übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit und mit allen Tugenden ausstatte, ihm die übernatürliche Kindschaft Gottes und ein Anrecht auf den Himmel verleihe." [1])

Taufe wie Abendmahl sind also im Verlauf weniger Menschenalter ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet und zu Sakramenten geworden. Durch diesen Charakter war alles das verwischt und ausgetilgt, was an Erbaulichem und Menschlichhohem Jesus selbst und die erste Generation der Christen in sie hineingelegt hatten. Die Mystik und das Wunder standen bei ihnen jetzt im Mittelpunkt des Interesses und des Glaubens.

Während aber das Sakrament der Taufe in den früheren wie in den späteren Perioden der Kirche, in der protestantischen wie katholischen Konfession, keine bedeutsame Weiterentwicklung erfahren hat, ist dieses mit dem Sakrament des Altars anders gewesen. Dieses hat eine nochmalige Umbildung erlitten, es ist zu einer mysteriösen Geheimfeier geworden, welche mehr die Vorgänge im Himmel als die auf der Erde in den Kreis der andächtigen Stimmung zog.

Diese Entwicklung erfolgte sehr allmählich. Wenn auch schon im zweiten Jahrhundert der Genuß des Leibes und Blutes Jesu Christi meist recht realistisch aufgefaßt wurde, so hatten doch der gesunde Sinn und die religiöse Heiligkeit der damaligen Christen sie davor bewahrt, an eine förmliche Verwandlung von Brot und Wein zu glauben. Die Vorstellung der Transsubstantiation ist den Christen jener ersten Jahrhunderte fremd.

Erst als die Konzile zu Nicaea (325), zu Konstantinopel (381) und zu Ephesus (431) über das Wesen des Gottmenschen immer übertriebenere Begriffsdefinitionen vorgebracht hatten, trat man auch dem Wunder, welches in der Wandlung von Brot und Wein lag, näher und suchte es begrifflich zu fassen.

Als Paschasius Radbertus (um 850) „die noch schwankenden Vorstellungen zu dem festen Gedanken zusammenfaßte, daß die Substanz des Brotes und Weines durch die allumfassende Schöpfer-

---

[1]) Simar, Lehrbuch der Dogmatik S. 688. Selbst einem Paulus sind manche dieser sakramentalen Wirkungen der Taufe nicht fremd, wenn solchen Auffassungen auch wieder andere Stellen entgegen stehen. Vgl. Heitmüller, „Taufe und Abendmahl" S. 9f. Vgl. Knopf, Nachapostolisches Zeitalter S. 280f.

kraft Gottes in den von der Jungfrau geborenen Leib verwandelt worden", fand er noch lebhaften Widerspruch.

Nach Verlauf einiger Jahrhunderte war auch die Scheu vor einem solchen „sacrificio dell' intelletto" geschwunden. Da hatte sich die Lehre von der Transsubstantiation als Glaubenssatz eingebürgert. Schon bevor man jedoch soweit ging, war dieser dogmatische Zug, welcher zum Wunder der Wandlung hinführte, mächtig genug gewesen, neben dem Sakrament des Altars eine eigene, diesem besonderen Mysterium geweihte kirchliche Feier zu begründen.

Zweimal also hat die einheitliche Feier des Abendmahls im Laufe der Zeiten eine merkwürdige Umgestaltung und eine noch eigentümlichere Zweiteilung erfahren.

In den ersten Jahrhunderten war sie, wie ausgeführt ward, einerseits ein brüderliches Liebesmahl gewesen, andererseits hatte sie sich zu einem Sakrament ausgebildet.

Die letztere Auffassung gewann die Oberhand. Die „Agapen" verschwanden, das Sakrament des Altars blieb bestehen als eine der wesentlichsten kirchlichen Feiern.

Je mehr aber diese ursprünglich symbolische Feier zum Sakrament geworden war und damit die äußeren Zeichen, Brot und Wein, eine wunderbare geheimnisvolle Bedeutung erhalten hatten, desto geringer wurde die Mitwirkung des einzelnen eingeschätzt, desto gewaltiger ward die wunderbare Wirksamkeit Gottes als ein Geheimnis angestaunt. Bedeutsamer als die Erlösung des einzelnen erschien die Tätigkeit des Erlösers, des Gottessohnes, welcher nicht nur einmal den Opfertod für die Menscheit erlitten hatte, sondern stetig und alltäglich die Leidenszeit und dieses Opfer selbst wiederholend, die Seelen der Gläubigen mit Hilfe des Sakraments vom Verderben errettete.

Das Erlösungswerk Jesu war, wie S. 163f. erwähnt ward, auf Grund der Ausführungen des Paulus und des Hebräerbriefes, früh schon als ein Opfer angesehen und angestaunt worden. Christus hatte sich danach für die sündige Menschheit geopfert, um Gott zu versöhnen. Die Vorstellung, daß der Gläubige im Abendmahl Christi Fleisch und Blut genieße, rief diese Tätigkeit Jesu bei jeder Feier seines Mahles wieder lebhaft in das Gedächtnis der Seinen zurück und ließ diesen Teil des geheimnisvollen Vorgangs als die Hauptsache erscheinen.

Es entstand so die Messe als selbständiger, bald als wesentlichster Teil des katholischen Gottesdienstes: eine fortlaufende Feier des immer wieder sich wiederholenden Versöhnungstodes Christi, bei welcher nicht nur die göttliche Gnade den Menschen zuteil werden sollte, sondern der Priester den Leib Christi Gott als Opfer darbrachte.

Selbst die katholische Dogmatik[1]) spricht seitdem von einer „Doppelgestalt des heiligen Sakraments", dem „heiligen Mahl" und der „Repräsentation des Kreuzesopfers". Daß aber diese Abänderungen der ursprünglich symbolischen Feier durchweg heidnischen Vorstellungen entsprossen sind, ist weniger anerkannt und bedarf daher noch des Beweises.

Während die orientalische „Liturgie" die Abendmahlsfeier wesentlich noch in der Form beibehalten hat, wie wir sie im zweiten Jahrhundert bei Justin finden, ist die römische Messe eine Sammlung von gottesdienstlichen Gebräuchen, Formeln, Gebeten geworden, die sich um das Abendmahl gruppieren, dieses selbst aber, zum Teil gerade dadurch, daß Neues und Fremdartiges hinzugetreten ist, völlig umgestaltet haben.

In der jetzigen Messe, welche auf der alten römischen Liturgie Gregors des Großen (600) beruht, die aber noch ältere Liturgien zur Voraussetzung hat, ist das heilige Opfer des Priesters am Altar Mittelpunkt und Endziel der ganzen Feier. Sie zerfällt, abgesehen von dem Introitus, in folgende Hauptteile: Zuerst findet unter Psalmen und Gebeten die Darbringung des Opfers am Altar (Offertorium) statt. Es folgt die Präfation, d. h. Dankgebete für Gottes Gnade, die sich im Sakrament offenbart habe und immer noch offenbare, dann die Konsekration oder Wandlung von Brot und Wein, endlich, nach Absolvierung der Gebete des Meßkanons, die Kommunion des Priesters.

Die erhebenden Psalmen, welche im Introitus gesungen werden, das Kyrie eleison, das Gloria und die große Doxologie, sowie die den Introitus abschließenden Gebete sind durchweg Zeugnisse echt christlichen Geistes. Dieselben werden jede religiös beanlagte Natur, vor allem aber jeden, welcher berührt und ergriffen ist von dem „Geist der ersten Zeugen" und der tiefinnigen Herzensfrömmigkeit der ältesten Christenheit, mit Rührung erfüllen.

---

[1]) Vgl. Simar a. a. O. S. 805.

Eine jede christliche Gemeinschaft, welche derartige liturgische Bestandteile beiseite legte, würde sich damit eines köstlichen Schatzes berauben. Und denselben Wert haben natürlich manche der Gebete in der Präfation, das Sanctus und Hosianna, sowie mehrere die Wandlung und Kommunion begleitende Gebete und Gesänge.

Aber selbst das Schöne und Erhebende, welches in diesen Gebeten liegt, „hat seinen Lohn dahin“. Denn nicht als Gebete des einzelnen Christen, nicht als Herzensergüsse des frommen Gemütes haben sie hier zu gelten, sondern als „Opfer“. „Die heilige Messe besitzt nicht bloß den Charakter eines Sühnopfers, sondern ist zugleich auch das erhabenste und vollkommenste Lob- und Anbetungsopfer sowie das angenehmste und wirksamste Dank- und Bittopfer.“ Ja, als Bittopfer wird dieselbe sogar für Verstorbene gefeiert, „zur Erlangung übernatürlicher oder geistiger Güter“.[1])

Außerdem ist zu beachten, daß diese Gebete allgemein christlichen Inhalts zum Teil nicht einmal integrierende Bestandteile der Messe sind. Auch die Verlesung der Schrift und das Glaubensbekenntnis können natürlich nicht als solche Teile der Messe gelten, welche ihr eigentümlich sind und wesentlich gerade zu ihr in Beziehung stehen.

Erst mit der Opferung, der Oblation, beginnt die eigentliche Abendmahlsfeier. Dieser Name wie die allen Einzelheiten der Oblation zugrunde liegende Vorstellung, daß der Priester Gott das Opfer des Leibes Jesu darbringe und der darauf hinleitende Wortlaut der bei der Darbringung von Brot und Wein gesprochenen Gebete[2]) zeigen, wie weit durch sie von der Grundidee des Abendmahls abgewichen ist.

Dazu kommt, daß hierbei, im Widerspruch mit den ältesten Herrenmahlen, der Priester ganz allein tätig ist, ganz allein die Vermittlung zwischen Gott und den Menschen übernimmt. Die Idee eines Gemeinschaftsmahles ist völlig geschwunden.

Die zu diesen Abschnitten der Messe vorgetragenen Gebete sind denn auch meistens späteren Ursprungs und tragen, wie soeben hervorgehoben wurde, in der Vorstellung des Opfers und des

---

[1]) Simar, a. a. O. S. 821, Schwane, Dogmengeschichte S. 457.

[2]) z. B. „Nimm auf, heiliger Vater, diese makellose Opfergabe!“ oder „Komm, o Geist der Heiligung, segne diese Opfergabe!“

opfernden Priesters völlig heidnische Ideen in diese heiligste Handlung der altchristlichen Gemeinde auf störende Weise hinein.

Erst das dann folgende Dankgebet mit dem abschließenden Sanctus enthält (ebenso wie die Einsetzungsworte selbst) die allgemein anerkannte altchristliche Grundlage des Abendmahls, wie es die ältesten Berichte überliefert haben, und ist nicht wesentlich umgestaltet worden. Dankgebet oder Eucharistie war ja der übliche Name für das Abendmahl der ersten Jahrhunderte.

Andererseits ist auch hier der Inhalt der einleitenden und abschließenden Gebete des Kanons zu beanstanden, insoweit der Wortlaut wieder die gleichen Vorstellungen von Opfern, von Gott dargebrachten Gaben und ähnliches enthielten. Und völlig ungehörig, nicht nur an der Stelle, sondern überhaupt vom christlichen Standpunkt aus ist alles das, was in den Gebeten des Kanons über die Fürbitten der Heiligen gesagt ist. Sowohl diese Heiligen selbst, wie der durch sie erworbene Schatz guter Werke, sind, wie S. 67 u. 121 gezeigt ward, dem christlichen Geiste durchaus widersprechende Elemente, welche nur aus dem Heidentum stammen können.

Nicht minder widerstreitet es den Anschauungen des altchristlichen Abendmahls, daß durch diese heilige Handlung das Wohlgefallen Gottes an den Gaben in der Weise erstrebt und erregt werden könne, daß es bestimmten Personen, welche jene dargebracht haben, zugewandt werde.

Und nun gar die besondere Empfehlung Verstorbener! Die Anschauung, es könne durch den sakramentalen Akt das Seelenheil Verstorbener gebessert werden, ist ein unchristlicher Aberglaube. Bedenkt man dazu, wie leicht hierbei im Volke, an die Stelle geistiger Erwägungen über das Verhältnis Gottes zu den Menschen, eine realistische Anschauung Platz greifen konnte, wie hierbei die Menge der religiös und sittlich Ungebildeten unwillkürlich eine Beziehung zwischen der Gabe und der durch die Gabe erzeugten gnädigen Gesinnung Gottes, zwischen dem so begütigten Gott und der Verzeihung für den Sünder annehmen mußte: so wird man zugestehen müssen, daß hier leider an der Stelle, wo die erhabensten Ideen des Erlösers besonders unverfälscht hätten gewahrt werden sollen, völlig abweichende, unchristliche Vorstellungen eingedrungen und durch die christliche Tradition geheiligt worden sind.

Und zu allen diesen widerchristlichen Beigaben kommt nun noch hinzu die schädliche Wirkung, welche der spezifische Sakraments-

charakter mit seinem mysteriösen Geheimniswesen auf die Gemüter ausüben mußte. Die abergläubische Annahme, daß eine wirkliche Verwandlung von Brot und Wein stattfinde, und daß der Genuß dieser Elemente eine wunderbar heiligende Wirkung ausübe, mußte ja Vorstellungen der widernatürlichsten Art, welche mit den Ideen Jesu gar keine Verbindung mehr aufweisen können, Tor und Tür öffnen.

Unvermeidlich war es auch, daß das durch Anteil an der göttlichen Speise begnadigte Volk sich geheiligter und Gott wohlgefälliger dünkte als die vom Sakrament ausgeschlossenen Ungläubigen oder Profanen.

Eine solche Auffassung war aber doch gewiß dem Stifter des Christentums, dem Bekämpfer jeder pharisäischen Werkgerechtigkeit, völlig fremd.

Und mag auch der Apostel Paulus den Opfertod Jesu als den Ausgangspunkt der christlichen Versöhnungslehre angesehen haben: nie hat er daran gedacht oder daran denken können, daß der Leib oder das Blut Christi zu einem Opfer der Kirche und ihrer Priester werden könne oder solle! Das Schlimmste aber folgt noch. Nicht was die Messe enthält, sondern was ihr fehlt, ist das Bedenkliche. Die Abendmahlsfeier selbst ist aus der Messe entfernt. Nur der Priester kommuniziert. Die Messe, welche nur eine liturgische Weiterführung eines Bundes- und Gemeinschaftsmahles sein sollte, hat den Anteil der Gemeinde beseitigt. Und wenn auch manchmal nach der Frühmesse der Leib Jesu den Gläubigen ausgeteilt wird, so ist diese Handlung doch prinzipiell getrennt gehalten von dem voraufgehenden Meßopfer mit seinen übernatürlichen Gnadenwirkungen.

So ist denn einer der heiligsten und erhebendsten Gedanken Jesu unter heidnischem Einfluß schrittweise so sehr in sein Gegenteil verkehrt worden, daß von der ursprünglichen Idee nichts mehr übrig geblieben ist, vielmehr alle Einzelheiten dieser widersprechen.

An die Stelle des alten Bundes des Gesetzes sollte nach Jesu Meinung der neue Bund mit Gott treten, welcher seine Gnade allein dem Reuigen verhieß. Mit seinem Blut hatte er den Bund besiegelt, den Tod im Angesicht hatte er seinem himmlischen Vater für die Gnade gedankt, die Gott in einem neuen Bunde der Menschheit gewähren werde.

Im Gegensatz dazu verhieß die kirchliche Doktrin nicht schon dem bloß bußfertigen Sünder Verzeihung, sondern dem, welcher den kirchlichen Feiern der Messe sich unterordnete und beiwohnte. Wasser, Brot und Wein gelten jetzt als die magischen Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Der Satz der Scholastiker „sacramenta continent gratiam“ war schon in der alten katholischen Kirche zur Herrschaft gelangt. Er ist das reine Widerspiel zu der Lehre Jesu in der Bergpredigt und der frohen Botschaft von der allen gewährten Gnade Gottes.

Nicht mehr die freie Gnade des Evangeliums ward in Ehren gehalten. Statt dessen mußte Jesu Leib, als Opfer dargebracht, den Sinn Gottes erweichen helfen. Nicht der christliche Gott der Gnade hatte das Regiment, sondern ein heidnischer Gott des Zornes war es, der erst durch Opfer begütigt werden mußte. Der durch solche Opfer erworbene Gnadenschatz, welchen man Jesus und den Heiligen verdankte, galt als die Quelle der Begnadigung. Während Jesus alle, auch die verachtetsten Menschen, zu seinem großen Abendmahle geladen hatte, ward hier das geistige Fideikommiß zunächst dem Priesterstande reserviert, und erst durch dessen Vermittlung anderen verliehen. Ja dadurch, daß die besondere Fürbitte denen zuteil ward, welche mit Geld die priesterliche Fürbitte erwarben, erhielt die Messe, namentlich in den Seelen- oder Totenmessen, eine unwürdige Beimischung: sie zeigte den Weg, durch Zahlung die Sündenschuld abzutragen.

Doch was hilft alle klare Einsicht? Was hat die erneute Proklamation der freien göttlichen Gnade durch die Reformatoren erreicht?

Auf dem Konzil zu Trident wurden schon 1551 bei der Beratung über die 10 Artikel, welche den Opfercharakter bestritten, diese verworfen und zugleich der Sakramentscharakter der Priesterweihe wieder bestätigt.

Seit jener Zeit ist eine Versöhnung zwischen Jesu Lehre und kirchlicher Auffassung ausgeschlossen. Es wird bis in alle Ewigkeit der Streitruf lauten: Hier Evangelium, dort Kirchenlehre, hier Jesu göttliche Gnadenlehre, dort eine mit allen möglichen heidnischen Vorstellungen durchsetzte Mysterienfeier, welche den nach göttlicher Gnade trachtenden Seelen statt des Lebensbrotes einen Stein bietet.

---

8. Klerus, Episkopat, Primat.

Die Durchsetzung aller christlichen Anschauungen mit dem heidnischen Opferbegriff hat wesentlich dazu beigetragen, die gottesdienstlichen Feiern ihres christlichen Wertes zu entkleiden.

An die Stelle schlichter symbolischer Gebräuche, die erst einen Wert durch die Herzensfrömmigkeit der Teilnehmer erhielten, traten allmählich prunkvolle heidnische Zeremonien. Eine mystische und magische Umdeutung aller einzelnen Elemente der gottesdienstlichen Feiern war die Folge und öffnete dem Aberglauben Tür und Tor.

Bedenklicher aber als alles dieses war es, daß mit den heidnischen Opfervorstellungen das heidnische Priestertum von neuem erstand. Ein herrschsüchtiges Priesterregiment hatte Jesus vor allem bekämpft. Und doch ist gerade das Priestertum in seiner verderblichsten Gestalt sehr früh wieder die Grundlage der ganzen altchristlichen Kirche geworden.

Wenige Dinge stehen nach der Überlieferung der Evangelien so fest, wie der Satz, daß vor Gott kein Ansehen der Person gelte, daß also in religiöser Hinsicht jede Menschenseele ohne irgend eines anderen Vermittlung ihren freien Zugang zu Gott und zu seiner Gnade habe. Der bußfertige Sünder steht gerechtfertigt vor Gott da, und jedenfalls höher, als der selbstgefällige Pharisäer (Luk. 18,9f). Paulus wird nicht müde, den gleichen Grundsatz zu predigen: „Gott wird geben einem jeglichen nach seinen Werken, nämlich Preis und Ehre und unvergängliches Wesen denen, die mit Geduld in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben . . ., sintemal vor Gott nicht, die das Gesetz hören, gerecht sind, sondern die das Gesetz tun“ (Röm. 2, 6—7; 13). „Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib“ (Galat. 3, 28); „denn ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christum Jesum“ (Gal. 3, 26).

Selbstverständlich sind mit derartigen idealen Auffassungen über das Verhältnis der Menschenseele zu ihrem Gotte und zu den Nebenmenschen verschiedene Machtstellungen der einzelnen Gemeindemitglieder wohl vereinbar. Gerade das ist ja das Große an der Art und Weise, wie das Christentum durch Jesus und Paulus in die Welt eingeführt ist, daß es nirgends die staatlichen und rechtlichen Verhältnisse, die sozialen und bürgerlichen Unterschiede umzustürzen suchte. Als eine rein ethische Macht wollte es die Geister veredeln und dadurch indirekt die ihm widerstrebenden Zustände beseitigen.

Somit sind nicht nur die verschiedensten staatlichen Obrigkeiten vom Christentum anerkannt worden, sondern es konnte auch nicht ausbleiben, daß sich im kirchlichen Leben verschiedene Rangstufen bildeten und hochgehalten wurden.

Wie in frühester Zeit sich die Gemeindevorsteher Gehülfen bei der Gemeindeverwaltung beiordneten (Apostelgesch. 6,1f), so wurden später bei der Zunahme der Gemeindemitglieder und der Geschäfte diesen wieder niedere Kirchenbeamte unterstellt.

Eine verschiedene Rangordnung innerhalb der in einer Gemeinde tätigen Beamten war an sich nicht im Widerstreit mit Jesu Lehre, wenn er selbst auch schwerlich an eine eigene Gemeindeorganisation gedacht hat.[1])

Nur insoweit widersprach eine Einsetzung kirchlicher Beamten und eine feste Abstufung der einzelnen Behörden dem Wesen der Lehre Christi, als damit eine höhere Wertschätzung ihrer geistigen Qualität und die Vorstellung von einer auserwählten Heiligkeit der Inhaber verbunden war, oder gar eine besondere geistige oder geistliche Oberherrschaft in dieser oder jener Welt gewährt werden sollte.

Die Lehre Jesu, wie sie in der Bergpredigt und in den „Herrenreden“ in so unnachahmlicher Weise niedergelegt ist, spricht sich direkt gegen eine solche Rangordnung auf geistigem Gebiet aus: „Ihr sollt euch nicht lassen Meister nennen, denn einer ist euer Meister Christus“ heißt es in den „Herrenworten“ bei Matthäus 23,10!

---

[1]) Die einzige Stelle, welche auf eine Gemeindebildung hinweist, Matth. 18,17, ist nur spätere Ausführung und Ergänzung der Weisung von 18, 16. Vgl. jedoch Wellhausen: „Einleitung in die drei ersten Evangelien“ (G. Reimer 1905) S. 106. Über Matth. 16, 17—19 s. unten.

Und ein für allemal sollte hier das authentische Wort Jesu an die Zebedaiden[1]) entscheidend sein, welches er gesprochen hat, als diese eine besondere Ehrenstellung vor allen anderen Aposteln verlangten: „Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen und die Mächtigen unter ihnen haben Gewalt. Aber also soll es unter euch nicht sein, sondern wer groß werden will unter euch, der soll euer Diener sein, und welcher unter euch will der Vornehmste werden, der soll aller Knecht sein. Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Bezahlung für viele!“

Allerdings legt Paulus manches Gewicht auch auf die „charismatischen Ämter“, d. h. er achtet die Männer hoch, welche die Wirkungen des Geistes an sich erfahren hatten, die Gabe der Weissagung und des Zungenredens. Aber er betont daneben doch aufs entschiedenste (1. Kor. 12—14), daß alle diese Gaben nichts seien gegen das praktische Christentum, gegen die Liebe. Nachdem er alle jene „pneumatischen Gaben“ gepriesen und gewürdigt hat,[2]) sagt er zum Schluß: „Strebet aber nach den besten Gaben; und ich will euch noch einen köstlichern Weg zeigen“ (12,31); „Strebet nach der Liebe“ (14,1). Es bilden diese Worte die Einfassung von 1. Kor. 13, dem „hohen Lied“ der Liebe!

Nichts widerstrebt also dem ursprünglichen Christentum mehr, als die Auffstellung eines Rang- und Wertunterschiedes zwischen den Mitgliedern der Gemeinde und einigen auserwählten Führern, seien sie auch aus sich selbst oder nach der Ansicht der Gläubigen dazu berufen, eine besonders begnadete Mission zu erfüllen.

Noch weniger können daher die von der Gemeinde gewählten Personen, welche schon früh bei der räumlichen Ausdehnung und Entwickelung derselben notwendig waren, um gottesdienstliche Funktionen oder eine Missionstätigkeit auszuüben, einen Anspruch erheben, einem besonders von Gott auserwählten Stande anzugehören. Vielmehr gilt hier das oben erwähnte Wort des 1. Petrusbriefes (2,9) uneingeschränkt, welches von allen Gläubigen überhaupt sagt:

---

[1]) Marc. 10, 35—37; 41—45 gehört gewiß zu den ältesten Stücken des ältesten Evangeliums (d. i. des Markusevangeliums); 10, 38—40 wird wohl erst bei der letzten Überarbeitung eingesetzt sein.

[2]) Vgl. vor allem 1. Kor. 12, 7—11; 12, 28 f.

„Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht!“

Die Idee des allgemeinen Priestertums, die klare Einsicht, daß der wahre Jünger Jesu keines Mittlers zwischen Gott und seiner Seele bedürfe, ist das Fundament, auf dem alles biblische Christentum aufgebaut ist.

Man muß diesen oft mißbrauchten Begriff schon absichtlich entstellen, wenn man in ihm jene abgeschmackten Vorstellungen von einer völligen Ungebundenheit und eine Rechtfertigung menschlicher Willkür in religiösen Dingen wiederfinden will.

Die Idee des allgemeinen Priestertums ist wohl vereinbar mit der Unterordnung unter geistige Führer, Lehrer und Vermittler. Was ihr widerspricht, das ist die alleinige Heilsvermittlung durch einen privilegierten Priesterstand. Es ist nur ein unwürdiger Sophismus, wenn behauptet wird, daß das „allgemeine Priestertum die Existenz eines hierarchischen Priestertums nicht ausschließe.“ [1]) Denn ein Priesterstand, der in bezug auf Disziplin, Glaubenslehren und Sakramenterteilung allen Laien übergeordnet ist, ist schon im Prinzip genommen die denkbar schlimmste Schranke der sittlich-religiösen Selbständigkeit, wie sie das Evangelium jedem Jünger Jesu verkündet hat.

Diese Grundsätze sind in den alten Christengemeinden des 1. Jahrhunderts n. Ch. allgemein anerkannt. Von einer Anmaßung priesterlicher Vorrechte und Sonderstellung ist nirgends die Rede.

In der Apostelgeschichte finden sich bereits Anfänge einer Gemeindeorganisation [2]) mit fester Oberleitung. Namentlich sind in Jerusalem neben Jakobus und den Aposteln für die Armenpflege schon früh Diakonen nötig gewesen. Aber ein irgendwie abgegrenzter geistlicher Stand besteht nirgends, und die dort genannten Gemeindevorsteher, Episkopen und Presbyter, haben wohl mit der Austeilung der Sakramente, mit der Armenpflege und mit der äußeren Ordnung in der Gemeinde zu tun, aber sie haben sich keineswegs als

---

[1]) Vgl. R. Penzig: „Das allgemeine Priestertum“ in „Das freie Wort“ 1904 Nr. 13 S. 514f. Vgl. dagegen die nichtssagenden Ausführungen bei Simar a. a. O. S. 621.

[2]) Auch Philipp 1,1 „grüßt die Episkopen und Diakonen“. Vgl. im übrigen Apostelgesch. 20, 17.

ein von den Laien abgegrenzter Stand gefühlt, der etwa den Anspruch erhoben hätte, im Besitz besserer Erkenntnis oder besonderer geistiger Fähigkeiten zu sein.

Das gleiche Prinzip zeigt sich in der ältesten Gemeindeordnung der paulinischen Gemeinden.

Die Einzelgemeinde ist autonom, sie verwaltet ihre Angelegenheiten selber, sie selber übt auch als Ganzes Sittenzucht und Rechtsprechung aus, sie wird nicht durch eingesetzte Autoritäten, durch berufsmäßige Amtsträger regiert. „Diese Tatsachen“, sagt Knopf,[1] „stehen vollständig gesichert da und werden durch eine Reihe von Stellen aus den Paulinischen Briefen belegt; sind Vertreter der Gemeinde zu wählen, so werden sie von der gesamten Gemeinde gewählt und erhalten von ihr die Würde und die Vollmacht (2. Kor. 8,18f.).“

Neben diesen haben die erwähnten charismatischen Ämter bis weit in das zweite Jahrhundert hinein eine hohe, z. T. höhere Bedeutung gehabt. Das waren die so oft genannten Apostel, Propheten, Evangelisten und Lehrer.

Der Begriff der Apostel ist noch im zweiten Jahrhundert meist ein weiterer, und zwar umfaßt er außer den zwölf Jüngern und Paulus auch noch die Apostelschüler der ersten, ja der zweiten Generation.[2] Der Name Apostel war übrigens schon den Juden nicht fremd. Man verstand darunter Missionare, welche im Sinne des Judentums tätig, namentlich auch durch Einsammlung der Tempelsteuer den Zusammenhang mit dem Zentrum in Jerusalem vermitteln halfen. Propheten sind nach Paulus berühmter Definition (1. Kor. 14) die begeistert erregten Männer, welche die Schrift auslegen, die Lehre vom Messias aus den Weissagungen des alten Testaments herleiten konnten. Insoweit sind sie also meist identisch mit den Evangelisten (Apostelgesch. 21, 8), welche die frohe Botschaft vom Messias verkündeten, begründeten, predigten. Und ihnen wieder schließt sich der Stand der Lehrer an, die verschiedenen Kategorien der Prediger und Missionare zusammenfassend.

---

[1]) Knopf, Das nachapostolische Zeitalter (1905) S. 149.

[2]) Vgl. 1. Kor. 9, 5; Gal. 1, 17. Harnack, „Mission“ S. 236, bemerkt, daß Ignatius wahrscheinlich bei den Aposteln stets an die Zwölfe und an Paulus gedacht habe. Er zeigt aber zugleich, daß manche andere Schriftsteller jener Zeit dieses noch nicht getan haben. Vgl. auch E. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedäi (Berlin 1904) S. 14f.

Harnack hebt mit Recht hervor, daß der Unterschied zwischen diesen einzelnen Arten von Verkündigern des Christentums ein flüssiger gewesen, daß er mehr und mehr geschwunden sei. Jedenfalls sind die katholischen Briefe (d. i. die Petrusbriefe, die Briefe des Jakobus, Judas, Hebräerbrief) mit der Lehrtätigkeit jener Männer in Beziehung zu setzen, welche nicht einer einzelnen Gemeinde, sondern der ganzen Christenheit angehörten, von ihr als Verkündiger der wahren Lehre hoch in Ehren gehalten, dennoch nicht einen bevorrechteten Stand gegenüber dem „profanum vulgus" der Gemeindeglieder gebildet haben.

Diese „charismatischen Ämter" wurden nicht gewählt; vielmehr übten sie ihren Beruf aus, indem sie sich selbst dazu berufen fühlten, sich von Gott ausersehen glaubten, Träger der apostolischen Tradition und des heiligen Geistes zu sein.

Meist zogen sie von Ort zu Ort, um die Lehre Jesu auszubreiten, ja es war ihnen sogar untersagt, dauernd in einer Gemeinde zu bleiben. Nur die „Lehrer" finden wir ansässig.

Nach dem Aussterben der jüngeren Generation der Apostelschüler, nachdem die evangelischen Lehren genügend in Evangelienschriften, Briefen und Homilien niedergelegt waren, als namentlich die „Propheten" hinter den „Lehrern des Worts" zurücktreten mußten, da konnte das Amt der in der Gemeinde dauernd ansässigen „Lehrer" leicht mit einem jener Gemeindeämter verbunden werden, welche die Aufsicht über die äußere Zucht und das ordnungsmäßige Zusammenleben der Mitglieder zu überwachen hatten, d. i. mit dem der gewählten Presbyter und Episkopen.

Ja, es ist eine naheliegende und sehr anziehende Vermutung, daß unter der kollegialen Gemeindeleitung der Presbyter vorzugsweise diejenigen einen dominierenden Einfluß gewannen, welche zugleich als Prediger und Lehrer eine höhere Autorität besaßen. „Die Ältesten", heißt es 1. Timoth. 5, 17, „die wohl vorstehen, die halte man zwiefacher Ehren wert, sonderlich die da arbeiten im Wort und in der Lehre."

Jedenfalls steht das eine fest: solange die charismatischen Ämter von Einfluß blieben, und das waren sie stellenweise noch bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, ist hinter ihnen noch die Bedeutung der Verwaltungsbeamten der einzelnen Gemeinden zurückgetreten. Erst als diese, vor allem die Episkopen, Beschlag auf die kirchliche Erziehung und Unterweisung gelegt hatten, starb

das Amt der freien Lehrer allmählich aus. Am längsten hielt es sich in Alexandria, wo Origenes noch im dritten Jahrhundert seine Stellung gegen den Bischof als zum Lehramt berufener Verkündiger des Worts hochgehalten und verteidigt hat.

Es hat also als Ausgangspunkt für jede weitere Untersuchung auf diesem Gebiete soviel zu gelten, daß ein festabgeschlossener geistlicher Stand, welcher allen anderen Christen übergeordnet gewesen, zumal ein solcher, der in Jurisdiktion, Lehre und Sakramentsverwaltung über alle anderen Gemeindemitglieder als Leiter gesetzt wäre, sich erst ganz allmählich im Laufe des zweiten Jahrhunderts ausgebildet und erst mit dem Eingehen der charismatischen Ämter feste Gestalt angenommen hat. Erst in den Briefen an Timotheus (um 130) nähert sich diese Entwickelung einem gewissen Abschluß.

Bei der Entstehung eines eigenen geistlichen Standes und in der Ausbildung einer monarchischen Bischofsgewalt ist nun besonders ein zwiefaches zu beachten.

Die Unterschiede zwischen Klerus und Laien, zwischen Bischöfen und Presbytern sind anfänglich ungemein gering. Sie scheinen eine zeitlang durch die Entwickelung des christlichen Gemeindelebens so gut wie gegeben. Nichtsdestoweniger ist aber festzuhalten, daß die scharfe Durchführung jener Gegensätze von Klerus und Laien sowie von Bischof und Gemeindeältesten zu den Dingen gehören, welche dem Wesen des ursprünglichen Christentums am schärfsten widersprechen, und nur durch die enge Anlehnung an jüdische und heidnische Institutionen erklärlich sind. Die Bedürfnisse der allmählich anwachsenden Christengemeinden drängten allerdings auf eine festere Organisation hin. Die Formen der Neubildungen aber sind nur durch Entlehnung aus fremden Einrichtungen zu erklären.

Diese zwiefache Seite in der Entwickelung ist bei der nun folgenden Einzelausführung stets im Auge zu behalten.

Die Mitglieder des Gemeindevorstandes — mochten sie nun mehr leitende oder dienende Personen sein — hoben sich im ersten Jahrhundert nach Christus nur durch ihre Funktionen und durch die Achtung, in welcher sie standen, von den übrigen Gemeindegliedern ab. Sie bezogen keine regelmäßige Besoldung, ihre Stellung war in ältester Zeit nicht lebenslänglich; Ehelosigkeit war nicht Vorbedingung (1. Timoth. 3, 2).

Ganz allmählich ward dieses im zweiten Jahrhundert anders. Schon in einem späten Zusatz des ersten Evangeliums (19, 10—12) ist bekanntlich das freiwillige Eunuchentum, d. h. das Gelübde der Ehelosigkeit, sehr hoch eingeschätzt. Enthaltsamkeit galt damals also als ein besonderer Grad der Heiligkeit, wie man ihn namentlich bei einem geistlichen Vorsteher voraussetzen durfte. Durch manche andere Gebräuche, durch die Tonsur u. a. m., nahmen allmählich die Kleriker auch äußerlich eine besondere Stellung ein.

Aber erst, indem sie durch die Handauflegung und eine besondere Art der Übertragung des heiligen Geistes vor allen anderen Sterblichen begnadigt erschienen und damit sich dauernd von den übrigen Gemeindemitgliedern abhoben, hatten die Kleriker den „Charakter indelebilis", traten sie in einen sozusagen kontradiktorischen Gegensatz zu den übrigen Christen.

Diesem Tatbestand gegenüber ist es ein starkes Stück, wenn die ultramontane Publizistik die Behauptung vertritt, daß Christus selbst diesen Gegensatz von Klerus und Laien geschaffen habe. Es ist nicht etwa nur eine Unrichtigkeit, sondern eine Unwahrheit, wenn behauptet wird, daß „nach dem Willen Christi ein bestimmter Stand allein die Machtvollkommenheit erhalten habe, welche in der Kirche als Lehr-, Priester- und Hirtengewalt sich darstellen."[1]) Nur wer die Ansichten und Absichten Jesu mit Hilfe der Urteile einiger Kirchenväter oder mittelalterlicher Schriftsteller umdeutet oder verfälscht, kann solche Behauptungen vertreten.

Es läßt sich dagegen leicht klarlegen, daß nur das jüdische und heidnische Priestertum das Vorbild gewesen sein kann, um die scharfe Scheidung von Klerus und Laien zu erklären, und daß namentlich jene bereits oben erwähnten Vorstellungen von einer augenfälligen Übertragung des heiligen Geistes, welche dem Priesterstande eine besondere Stellung über allen anderen Gläubigen verschafft haben, die gleiche widerchristliche Herkunft haben.

Bei den Israeliten bildete der Priesterstand eine eigene Kaste. Der Stamm Levi lieferte allein die Priester. Wer nicht zu ihm gehörte, und mochte er ein Prophet sein, konnte nicht das Priesteramt bekleiden, durch das er den Verkehr zwischen Gott und den

---

[1]) Man vgl. z. B. u. a. auch den Artikel „Ordo" in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon IX, 103 ff.

Menschen vermittelte. Die Stellung der Ältesten der judenchristlichen Gemeinden war nun anfänglich zwar von derjenigen in der jüdischen Synagogengemeinschaft verschieden, doch näherte sich dieselbe allmählich derjenigen der jüdischen Gemeindevorstände. Das zunehmende Ansehen, welches das alte Testament als Offenbarungs- und Weissagungsbuch gewann, ließ auch die dort bestehende Trennung von Priesterstand und Laien vorbildlich für die Christengemeinden erscheinen.

Weiter ward oben gezeigt, wie die heidnischen Begriffe der Sakramente und des Opfers in verderblicher Weise die Bildung eines festabgeschlossenen Priesterstandes gefördert haben, der allein, von Gott auserkoren, die Gnadenmittel zu verwahren und auszuteilen würdig schien. Und endlich wirkte hier auch das Vorbild der heidnischen Priester, welche als alleinige Kenner der Mysterien zwischen der Gottheit und dem in religiösen Dingen unmündigen Volk zu vermitteln vermochten, darauf hin, eine schärfere Scheidung des christlichen Priesterstandes von den Laien herbeizuführen.

Nicht minder bedenklich war es, daß sich innerhalb des Klerus eine hierarchische Stufenfolge der Ämter ausbildete und an deren Spitze die monarchische Gewalt des Bischofs gestellt wurde.

Auch hier ist wieder in analoger Weise hervorzuheben, daß die Hierarchie der kirchlichen Ämter nach christlichen Grundsätzen wohl zulässig ist, ebenso wie eine Beamtenhierarchie im Staate unentbehrlich sein mag.

Bedenklich und unchristlich wird dieselbe erst dann, wenn die höheren Grade des Priesterstandes beanspruchen, im Besitze einer besonderen Heiligkeit zu sein und auf Grund einer vermeintlichen höheren Einsicht oder besonderen Offenbarung absolut gültige Entscheidungen treffen zu können, welche sich auf die Lehre, auf die Ergründung religiöser Wahrheiten beziehen.

Und nach allen diesen Seiten hat sich die geistliche, hat sich die bischöfliche Gewalt fortentwickelt und damit die Freiheit der christlichen Überzeugung und des religiösen Gewissens in bedenkliche Fesseln geschlagen. Durch theologische Doktrinen wurde diese Gewalt mit einem Nimbus göttlicher Weihe und Unfehlbarkeit ausgestattet. Durch Handauflegung und Übertragung des heiligen Geistes ward die Annahme hervorgerufen und befestigt, daß den so Geweihten unmittelbar eine von Gott gewollte Autorität verliehen sei.

Bis zu Aufang des zweiten Jahrhunderts ist von einer monarchischen Gewalt der Bischöfe nichts zu verspüren. Die Gemeindevertretung bestand aus einer Vielheit von Vorstehern, welche, von der Gemeinde gewählt, bald Presbyter, bald Episkopen hießen, denen dann Diakonen und andere Gehilfen zur Seite standen. Presbyter finden sich mehr im Orient, Episkopen mehr im Okzident. Es ist möglich, daß der letztere Titel schon früh denjenigen beigelegt worden ist, welche eine besondere Aufsichtsstellung einnahmen, sei es bei der finanziellen Seite der Gemeindeverwaltung, sei es hinsichtlich der Lehre und der Kirchenzucht. Aber beweisen läßt sich auch das nicht.

Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts ist die Entwickelung vollendet, welche an die Stelle einer kollegialen Gemeindeleitung bzw. neben und über den einzelnen kirchlichen Beamten den Bischof mit unbedingter Autorität setzt.

Auch ist dabei anzuerkennen, daß diese Umgestaltung bei den inneren und äußeren Kämpfen, denen die Kirche damals ausgesetzt war, gute Dienste getan hat.

Nur der, welcher die zahlreichen inneren Streitigkeiten beachtet, welche die christlichen Gemeinden namentlich in dem zweiten Jahrhundert zerspalteten, wird ein Verständnis gewinnen dafür, wie oft eine starke Hand nötig war, um wenigstens innerhalb der Gemeinden und unter den Gemeinden einer Provinz Frieden zu stiften. Eine fortdauernde Gefahr für die Reinheit des christlichen Glaubens bildete die Gnosis, das Bestreben, durch philosophische Weisheit die christlichen Dogmen umzudeuten und in bedenkliche philosophische Spekulationen überzuleiten. Ein uneingeschränkter Individualismus brach sich Bahn in dem Bestreben, die Offenbarung Christi durch neue Entdeckungen zu ergänzen. Der allerdings erst seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts mächtige Montanismus brachte Propheten hervor, welche in bewußtloser Ekstase die noch bevorstehende Wiederkunft Christi verkündigten. Die Vertreter dieser spiritualistischen Richtung gaben vor, Organe des Parakleten, des Trösters, zu sein (Joh. 14, 16; 15, 26; 16, 7). Durch die Strenge ihrer sittlichen Forderungen zogen sie auch ernste kirchliche Gemüter in ihren Bann, so u. a. den Kirchenvater Tertullian.

Wieder andere Gefahren drohten der Kirche durch die heftigen inneren Kämpfe, welche über die Strenge und die Art der Buße in der Kirche ausbrachen. Da galt es z. B. später das Schisma

des Felicissimus in Kathago zu bekämpfen, sowie dasjenige des Presbyters Novatianus in Rom; aber auch schon vorher hat es nicht an mancherlei Kämpfen ähnlicher Art gefehlt. Nur eine rücksichtslos durchgreifende Kirchengewalt konnte da die Kirche Christi durch die zahlreichen Klippen und Bedrängnisse hindurchführen.

Dazu kamen die Zeiten der Verfolgungen. Zahlreiche Christen wurden schwach oder fielen ab. Sie opferten den Kaiserbildern oder ließen sich wenigstens für Geld attestieren, daß sie Weihrauch dargebracht oder das Kaiserbild angebetet hätten. Manche flohen, die Gemeinden drohten sich zu verlaufen. Da war die feste Leitung eines einzigen, der unnachsichtlich die Reinheit des Glaubens und die Strenge der sittlichen Forderungen des Christentums hochhielt, ein Bedürfnis, ja oft die einzige Rettung. Um das eine Haupt scharte sich die zurückkehrende und sich neubildende Gemeinde.

Gegen die zentrifugalen Mächte suchte man in der bischöflichen Oberleitung einen Halt und man fand ihn.

Mit der Schaffung einer solchen monarchischen Gewalt war aber auch sogleich das Bestreben, ihren Bereich nach innen wie nach außen auszudehnen, gegeben.

Bei den zahlreichen Synoden, welche die genannten Streitfragen und manche andere Zerwürfnisse beilegen mußten, waren die Bischöfe die geborenen Vertreter der Gemeinden, und je mehr das Schwergewicht in solche Synoden verlegt ward, wuchs auch der Einfluß der Vertreter der Gemeinden, sank der direkte Einfluß dieser letzteren mehr und mehr. „Der Bischof, das ist die Gemeinde“, so konnte schon Cyprian (um 250) sagen, da in den Kämpfen seiner Zeit die Bischöfe die Einheit und Reinheit der Kirche siegreich gewahrt hatten.

Aber diese für jene Zeitlage vielfach heilsame Entwickelung hat namentlich durch Anlehnung an die alttestamentlichen Lehren und an jüdische und heidnische Vorbilder eine Bedeutung erhalten, welche dem Geiste der Lehre Jesu direkt widersprach.

Die Apostelgeschichte sucht die Theorie aufzustellen, daß eine Gemeinde erst dann rechtmäßig gegründet sei, wenn sie von Aposteln gestiftet, von den Aposteln ihre Presbyter empfangen habe.[1]) Auch

[1]) Apostelg. 8, 14f. Vgl. hierzu und zu dem Folgenden die überzeugenden Ausführungen von Wernle „Die Anfänge unserer Religion“ S. 243f.

der erste Klemensbrief legt besondern Wert auf die apostolische Sukzession (c. 42f): „Jesus Christus ward von Gott ausgesandt, und die Apostel von Christus her . . . Als nun diese ihre Aufträge empfangen hatten. . ., zogen sie in der Freudigkeit des heiligen Geistes hinaus, um die frohe Botschaft von der Nähe des Gottesreiches zu verkündigen. In Dorf und Stadt predigten sie nun und setzten die Erstlinge davon nach Prüfung durch den Geist zu Bischöfen und Diakonen der zukünftigen Gläubigen ein. Denn, so sagt an einer Stelle die Schrift (Jes. 60, 17): Ich will einsetzen ihre Bischöfe in Gerechtigkeit und ihre Diakonen in Glauben." „Auch unsere Apostel wußten durch unsern Herrn Jesum Christum, daß es Streit um den Namen des Bischofsamtes geben werde. Deswegen setzten sie auch, da sie das genau vorher wußten, die bereits Erwähnten ein und gaben hernach Befehl, daß, wenn diese entschlummerten, andere erprobte Männer ihr Amt übernähmen: Leute also, die von jenen oder späterhin von andern bewährten Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzt wurden."

Die geistlichen Leiter der Gemeinde sind also — dieser damals herrschenden Ansicht zufolge — vor allem deshalb zur Führung ermächtigt, weil sie durch Sukzession gewissermaßen Nachfolger und Stellvertreter der Apostel waren. Dieses waren sie aber, weil „sie nach Prüfung durch den Geist" zu ihrem Amt ausersehen waren. „Schon bei den Rabbinen lief beides zusammen: Sukzession und Geistesmitteilung", und so ist es denn kein neuer christlicher Gedanke, sondern die alte jüdische Lehre, daß der, welchen der göttliche Geist zum Priester auserwählt hat, auch von ihm mit der nötigen Geisteskraft ausgestattet wird. Das ist die Anschauung, welche die Briefe an Timotheus, d. h. die um 130 geschriebenen Rundschreiben an die Gemeindevorsteher, vertreten. Der Geist ist demzufolge nicht mehr eine freie Gabe, die einem besonders Gewürdigten und besonders Würdigen zuteil wird,[1]) sondern durch Handauflegung, durch eine äußerliche Art der Übertragung werden die zu dem Amte bestimmten oder gewählten Männer in ihre Stellung eingeführt. 1. Timoth. 4, 14 mahnt: „Laß nicht aus der Acht die Gabe, die dir gegeben ist . . mit Handauflegung der Ältesten." 2. Timoth. 1, 6—7: „Ich erinnere dich, daß du pflegest

[1]) So noch in den Ignatiusbriefen.

die Gabe Gottes, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände. Denn Gott hat uns nicht gegeben den Geist der Furcht, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der Zucht."

Zu dieser mystischen Auffassung der Geistesübertragung durch Handauflegung und des mit besonderen Gaben des Geistes ausgestatteten geistlichen Amtes hat also das alttestamentliche Priestertum ebensosehr als Muster und Vorbild gedient, wie es auch schon bei der Entstehung und Ausbreitung der Sukzessionstheorie von Einfluß gewesen ist.

Das alttestamentliche Priestertum, die Idee, daß bestimmte geistige Vorzüge und göttliche Gnadengaben sich in einem Stande und in einer Beamtenklasse fortpflanzen und durch feierliche Übertragung kräftig erweisen könnten, ist die Grundursache des scharfen Gegensatzes von Klerus und Laien (Laos) gewesen. Durch den steten Hinweis auf das israelitische Priestertum, durch alttestamentliche Worte und — wo diese nicht ausreichten — durch ihre Umdeutung, suchte der Klerus selbst seine bevorrechtigte Stellung zu befestigen und zu erweitern. Und zwar nicht etwa gelegentlich, sondern in den wichtigsten offiziellen Darlegungen. Der erste Klemensbrief begründet diese Theorien überall mit den durch Mose geschaffenen Zuständen und den Worten der Propheten. „Was ist denn verwunderliches dabei", sagt Klemens (43, 1), „wenn die von Gott in Christo mit einem so großen Werk betrauten (Apostel) die vorher erwähnten (Bischöfe und Diakonen) einsetzten, wo doch der selige . . . Moses alles, was ihm aufgetragen ward, in den heiligen Büchern aufzeichnete?" Auf Mose Betrieb wurden dem Geschlechte Aarons die Priester entnommen, „damit der Name des Wahren und Einen verherrlicht werde." Ignatius (Ephes. 6, 2) mahnt dann in Konsequenz dieses Standpunktes: „So muß man offenbar den Bischof betrachten, wie den Herrn selbst." „Gilt es doch jeden, den der Hausherr in sein Hauswesen sendet, so aufzunehmen wie den, der ihn gesandt hat!"

Aber zu diesen mehr theologisch-dogmatischen Stützen eines besonders bevorzugten geistlichen Amtes kam die nicht minder gewichtige juristische Begründung aus römischem Recht. Erst die Theorie, welche das römische Staatsrecht von der Übertragung der Beamtengewalt darbot, verhalf dieser Anschauung früh zu einer allgemeinen Anerkennung.

Der römische Oberbeamte konnte in manchen Fällen seine

Amtsgewalt einem andern übertragen. Der Konsul verlieh seine Machtfülle in außergewöhnlichen Fällen dem Diktator, oder, wenn er die Hauptstadt verließ, wenigstens für die laufenden städtischen Geschäfte dem Stadtpräfekten. Der Mandatar des Beamten empfing damit die gleiche Amtsgewalt und vor allem die Fähigkeit, in gleicher Weise wie der Oberbeamte im Verkehr mit der Gottheit den Staat offiziell zu vertreten. Er erhielt damit die Ermächtigung, für den Staat die Auspizien, die Götterzeichen, in Empfang zu nehmen und für ihn die Opfer darzubringen.

„Alle Auspicien nun", sagt Mommsen (Röm. Staatsrecht 1, 15), „werden zurückgeführt auf jenes große Zeichen, wodurch die Götter dem Romulus die Ermächtigung gaben, die Stadt zu gründen, das römische Volk zu stiften und ihm das Königtum desselben übertrugen. Dieser Fideikommiß göttlichen Schutzes ging von Hand zu Hand durch die Könige und die Reihe der Konsuln und sonstigen Oberbeamten."

„Erstaunlich und frappant" nennt Tschirn[1]) mit Recht die Übereinstimmung dieser antiken Vorstellung vom Staat mit der Sukzessionslehre der römischen Kirche. Kirche und Christenheit sind nach ihr göttliche Stiftungen, wie es Staat und Volk nach Ansicht der Römer gewesen war. „Die Kirche ist von allen zuerst gegründet worden" — ἐκκλησία πάντων πρώτη ἐκτίσθη — so sagt Hermas mit souveräner Verachtung aller geschichtlichen Entstehungsweise der christlichen Kirche! Die christlich gewordenen Römer mußten daher „bewußt oder unbewußt Christum an die Stelle des Romulus setzen, wenn sie aus ihrem antiken staatlichen und zugleich religiösen Reich in das der Kirche hinübertraten."

Und diese Analogie führte weiter dazu, die Sukzessionstheorie durch die Traditionstheorie zu ergänzen.

„Wie die alte Stiftung des römischen Staates, sinnlich gedacht, nur durch die Weitergabe und Übernahme der Auspizien seitens der Oberbeamten in unmittelbarer Aufeinanderfolge erhalten werden konnte, so mußte diese Vorstellung sich von vornherein auch auf den Begriff der Kirche übertragen. Entstand in dem von Handzuhandgeben auch nur die geringste Lücke, so stürzte die göttliche Stiftung durch diese Lücke in nichts zurück."

---

[1]) „Die Entstehung der römischen Kirche", Ztschr. f. Kirchengeschichte XII, 221, dem ich hier mehrfach gefolgt bin.

Diese Vorstellung, daß sich die Amtsgewalt „quasi per manus tradita“ von Glied zu Glied weitervererbe und diese Tradierung auch göttlicherseits anerkannt werde, welche den altchristlichen Gemeindeverhältnissen völlig fremd gewesen war, sie ward trotzalledem auch für die Anschauung von einer Weitererwerbung der Amtsqualität in geistlichen Dingen von ausschlaggebender Bedeutung.

Die Kirche übernahm diese Lehre, ohne zu bedenken, wie sehr sie damit den Grundsätzen Jesu untreu wurde, und wie sie durch dieses Vorgehen sich heidnischen Theorien unterordnete.

Die bisherige Erörterung hat dargetan, welche jüdischen und heidnischen Einflüsse von Bedeutung gewesen sind, um die Mitglieder des geistlichen Standes, insbesondere die höheren Ordnungen der Presbyter und Episkopen, von den übrigen Gemeindegliedern abzusondern.

Es bleibt die ebenso wichtige Frage zu lösen, wie sich eine kirchliche Oberbehörde über den Gemeindeältesten gebildet hat, und weshalb überall gerade ein einziger Bischof an die Spitze der Gemeindeverwaltung getreten ist. Es wird dabei zugleich noch ein ganz neues Licht auf die Einflüsse fallen, welche das römische Staatsrecht noch weiterhin auf die Entwickelung kirchlicher Verhältnisse gehabt hat.

Zweierlei steht hier fest und genügt, um die Entwickelung der monarchischen Gewalt des Bischofs im wesentlichen scharf zu begrenzen.

Zuerst: Die ältesten christlichen Gemeinden haben sich bis zu Beginn des zweiten Jahrhunderts teils nach Art der Synagoge, teils nach dem Muster der griechischen Kultvereine oder der römischen „collegia“ organisiert.

Sodann: Später, seit der Vergrößerung und Vervielfältigung der christlichen Gemeinden haben die politischen Organisationen der Gemeinde- und Provinzialverwaltung vielfach einen Einfluß ausgeübt auf die Art und Weise, wie sich die allmählich zu größeren Verbänden herangewachsenen Christengemeinden konstituiert haben.

Aus der ersten Tatsache ergibt sich, weshalb die altchristlichen Gemeinden ursprünglich demokratisch organisiert waren. An der Spitze der Synagogen standen die „Ältesten der Gemeinde“. Die griechischen Kultvereine wurden durch eine Mehrheit gewählter Vertreter geleitet. Die philosophisch-religiösen Thiasoi, welche wir

etwa mit religiösen Bruderschaften oder sektiererischen Konventikeln vergleichen könnten, hatten mehrere Vorsteher (ἐπιμεληταί) an der Spitze und einen Schatzmeister (ταμίας) zur Verwaltung der Kassengeschäfte, welche insgesamt von den Mitgliedern gewählt wurden.

Ähnlich waren die römischen „collegia“ organisiert. Auch hier werden die Vorsteher solcher Vereine von den Mitgliedern gewählt. Auch hier treten sie in der Mehrzahl auf. Doch verlangte das römische Recht, namentlich da, wo solche Vereine bei Rechtsgeschäften oder sonst im öffentlichen Leben hervortraten, eine mehr einheitliche Oberleitung. Ein actor oder syndicus pflegt das Kollegium vor Gericht zu vertreten, während ein oder mehrere magistri die sonstige Leitung in der Hand haben.

Einerlei nun ob mehr die judenchristliche Gemeindevertretung oder die römische Vereinsordnung als Vorbild diente: in allen Fällen war doch eine kollegiale Gemeindeleitung üblich, und überall fand ihre Wahl durch die Gemeinde selbst statt.

Eine solche mehr demokratische Gemeindeverfassung ist selbst noch in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts die Regel. Alle neutestamentlichen Schriften, mit Ausnahme der späten Pastoralbriefe, kennen keine andere Gemeindeleitung. Ja, selbst diese letzteren setzen noch vielfach eine solche Ordnung voraus.

Andererseits ist es sicher, daß in dieser Zeit die Gewalt des Einen Bischofs anfängt, sich über diejenige der Presbyter zuerheben, und es diesem um die Mitte des zweiten Jahrhunderts fast überall in den größeren Städten gelingt, sein Übergewicht über die Presbyter zur Anerkennung zu bringen.

Wie ist dieses zu erklären?

Da kommt nun die zweite wichtige Tatsache, welche wir oben erwähnten, in Betracht. Bei der größeren Ausdehnung der christlichen Gemeinden in den Städten und beim Anwachsen ihres Einflusses über das benachbarte Land und die kleineren Orte eines Distrikts konnte nicht mehr die Organisation der Kultvereine als Vorbild dienen. Vielmehr mußte sich die größere städtische Christengemeinde ganz naturgemäß die politische Stadtgemeinde als Muster nehmen, und ähnlich mußte die Christengemeinde der Provinzialhauptstadt in ihrem Bestreben, die kleineren Gemeinden zu beherrschen und zu leiten, die Stellung der Hauptstadt in dem Organismus der Provinz nachahmen.

Daß die Provinzialverwaltung monarchisch organisiert war, ist bekannt. Der Prokonsul oder Prokurator leitete dieselbe, nur durch den Beirat seiner cohors praetoria unterstützt, im übrigen unumschränkt.

Nicht ebenso war es mit der städtischen Verwaltung. Die italischen Städte hatten das Recht, ihre Beamten zu wählen und damit indirekt die Ergänzung des Stadtrats vorzunehmen. Zahlreiche Provinzialstädte erfreuten sich einer ähnlich freien Rechtsstellung. Aber immerhin war in ihnen scharf zwischen Rat und Bürgerschaft, wie andererseits auch scharf zwischen ausführenden Beamten und beratendem Stadtrat geschieden. In der Regel hatten zwei oder vier Oberbeamte[1]) die Exekutive.

Dieselbe Scheidung tritt nun auch in den christlichen Gemeinden des zweiten Jahrhunderts immer deutlicher und schärfer hervor. Auf der einen Seite hat die oben erwähnte strengere Scheidung von Laien und Klerus ihr Analogon in dem Gegensatz von plebs und decuriones, von Volk und Ratsherren. Auf der anderen entspricht der Gegensatz von beratenden Presbytern und den ausführenden Leitern der Gemeinden, den Bischöfen, durchaus demjenigen der städtischen Ratsherren (decuriones) und Beamten (magistratus).

Aber damit wäre wohl erklärt, nach welchem Vorbild sich der Gegensatz zwischen Klerus und Laien, und innerhalb des Klerus wieder eine gewisse hierarchische Rangordnung ausgebildet haben könnte. Das Hauptproblem ist jedoch damit noch nicht gelöst oder scheint doch sehr wenig aufgehellt zu sein.

Warum, so muß man fragen, wenn im übrigen die städtischen Ordnungen ein Vorbild für die Organisation der Kirchengemeinde gewesen sind, der Eine Bischof, welcher noch dazu mit einer Obergewalt ausgestattet erscheint, die ihn hoch über die Presbyter erhebt? Warum nicht eine Mehrzahl von Episkopen, wo doch in der Regel ein Kollegium von Zwei- oder Viermännern an der Spitze der Stadtverwaltung stand?

Doch: sowie die Frage aufgeworfen und der Zeitpunkt der Entstehung des monarchischen Episkopats festgestellt ist, ist auch bereits der Weg zur Lösung des Problems geebnet.

---

[1]) Marquardt, Römische Staatsverwaltung, 1, 479 f. Die duumviri iuredicundo, sei es allein, sei es mit zwei Ädilen als quattuorviri iuredicundo; über den Wechsel in der Oberleitung vgl. ebendas. 1, 481.

Während nämlich im ersten Jahrhundert durchweg mehrere Beamte an der Spitze der Verwaltung der Zivilgemeinden standen, wird etwa seit Nerva und Trajan[1]) zuerst im Orient, dann auch im Westen die Oberleitung der Städte oft in die Hand eines einzelnen Regierungskommissars gelegt. Nicht selten wurde vom Kaiser ein curator reipublicae eingesetzt, um die in Unordnung geratenen Verhältnisse einer Stadt zu regeln und zu beaufsichtigen.

Eine monarchische Oberleitung ward also damals vielfach auch in den Zivilgemeinden eingeführt. Ein solcher curator hatte eine zeitlich nicht begrenzte Amtsgewalt, er stand oft an der Spitze mehrerer Gemeinden, und vor allem — er war nicht abhängig von der Wahl der Gemeindemitglieder, sondern er war tätig im „Auftrage eines höheren Herrn".

Schlagend ist auch die sonstige Analogie zwischen städtischen und kirchlichen Verhältnissen in bezug auf die Wahl zu den städtischen und geistlichen Ämtern.

Im Laufe des zweiten Jahrhunderts hat das Wahlrecht der Kurien aufgehört. Der Beamte nominierte den Kandidaten, und zwar regelmäßig aus der Zahl der Ratsherren, die Kurien gaben nur ihre Zustimmung.

Ganz entsprechend trat damals in den Christengemeinden das Wahlrecht der Mitglieder mehr in den Hintergrund. Die Bischöfe oder die Presbyter bezeichneten die zu wählenden Kandidaten. „Der Kirchengemeinde blieb im dritten Jahrhundert selten wenig mehr als der bedeutungslose Akt der Renuntiation des Gewählten." „Die Wahl der geistlichen Beamten schloß sich durchaus den Normen der weltlichen an."[2]) Der Bischof wurde vom Klerus gewählt, wie die städtischen Zivilbeamten von den Dekurionen.

Die Steigerung der bischöflichen Gewalt zur Metropolitangewalt geschah dann wieder offenbar unter Beachtung der Umgestaltung, welche die Provinzialverwaltung nach der Richtung der Zentralisation erfuhr.

Im einzelnen bedarf die Darlegung dieser Entwickelung noch mancher Ergänzung. Aber die Tatsache, daß zu Anfang des zweiten

---

[1]) Marquardt, ebendas. S. 488 A. 5. — Die Anfänge jener neuen Ordnung gehören vielleicht schon in die Zeit Vespasians (70—79), welcher außergewöhnliche Regierungskommissare in einigen Städten eingesetzt hat.

[2]) Vgl. Schiller, Geschichte der röm. Kaiserzeit, I, 913 f.

Jahrhunderts zuerst im Osten, dann im Westen die kirchlichen Gemeinden sich vielfältig nach dem Vorbilde der bürgerlichen Stadtgemeinden entwickelt haben, und daß in diesen letzteren die Beamtengewalt gestärkt, die Verwaltung zentralisiert worden ist, wird nicht bestritten werden können. Ja, es ist bisher kaum beachtet worden, daß ausdrücklich auch von kirchlicher Seite eine analoge Entwickelung in beiden hervorgehoben worden ist.

Ignatius mahnt in seinem Brief an die Magnesier 6, 1,[1]) nachdem er die Unterordnung der Gemeinde unter den Bischof anempfohlen hat:[2]) „Seid beflissen, in Eintracht Gottes alles zu tun, indem der Bischof den Vorsitz führt an Gottes Statt, und die Presbyter an Stelle der Ratsversammlung der Apostel, und die Diakonen, welche mit dem Dienste Jesu Christi betraut sind.“

Hier haben wir also Gemeindevorsteher, Rat, Unterbeamte, Gemeinde als ein treues Abbild der bürgerlichen Gemeinde: Oberbeamte, Unterbeamte, Rat, nur mit einigen theologischen Phrasen verbrämt.

Ein reicher Ausblick bietet sich hier dem Auge dessen dar, welcher im weiteren vergleicht, wie die Entwickelung der Provinzialverwaltung auch auf die Zentralisierung und Abstufung der kirchlichen Gewalten hingewirkt hat.

Namentlich seit Hadrian ist das Bestreben der Regierungskreise augenscheinlich, die Verwaltung der Provinzen durch besondere Kommissare einheitlicher zu gestalten und die Organe städtischer Selbstverwaltung durch kaiserliche Spezialbeamte zu überwachen. Schon längst war daneben die Finanzverwaltung der Provinzen in die Hand von kaiserlichen Prokuratoren übergegangen. Jetzt wurden auch für die Beaufsichtigung der freien Städte kaiserliche Kommissare gesandt „ad corrigendum statum liberarum civitatium“. Damit war die staatliche Oberaufsicht über die Gemeinden „in weit wirksameter Weise als bisher durchgeführt“.[3])

---

[1]) Die Briefe des Ignatius werden ins 2. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts zu setzen sein.

[2]) 3, 1: „Es ziemt euch aber, das Alter eures Bischofs nicht zu mißbrauchen, sondern nach der Kraft Gott Vaters ihm alle Ehrfurcht zu erzeigen.“ 4, 1: „So ziemt es sich nun, nicht nur Christen zu heißen, sondern auch zu sein. Wie ja auch gewisse Leute den Bischof zwar so heißen, und doch alles tun ohne ihn.“

[3]) Schiller, Geschichte der röm. Kaiserzeit I, 569.

Trotz aller partiell günstigen Einwirkung bedeutete doch diese Maßregel nichts weniger als die Beseitigung der Gemeindefreiheit und der Selbstverwaltung.

Die analoge Entwickelung in den kirchlichen Verbänden mußte einen ähnlichen, nur noch bedenklicheren Erfolg haben.

Nach und nach trat die faktische Bedeutung der Vorsteher größerer Gemeinden, vor allem desjenigen der Provinzialhauptstadt, in den Vordergrund. Es war nur erklärlich, daß der Bischof, welcher einer Provinzialsynode vorstand, auch auf ihre Konstituierung und Beschlußfassung einen bestimmenden Einfluß ausübte.

Von da bis zu einer regelrechten Überordnung der Provinzialbischöfe über die Bischöfe der kleinen Landstädte und bis zur Bildung einer Metropolitangewalt war der Weg dann geebnet.

Auch hierbei haben die heidnischen, die römisch-staatsrechtlichen Verhältnisse offenbar einen bedeutenden Einfluß ausgeübt.

Schon die Provinzialsynoden selbst sind nur Nachbildungen der „allgemeinen Synoden“ (κοιναὶ σύνοδοι),[1] welche unter dem Vorsitz der Statthalter einer Provinz abgehalten wurden. Der Name ist ja sogar der gleiche. Kann es da Wunder nehmen, wenn solche staatlichen Zentralisierungsversuche den kirchlichen Leitern der Hauptgemeinde zur Nacheiferung dienten?

Die parallele Entwickelung der kirchlichen und bürgerlichen Gemeindeverhältnisse ist augenscheinlich, ja auch durchaus naturgemäß. Eine solche wäre sogar für die kirchliche Verfassung nicht zu beanstanden, wenn nicht dadurch, wie vorher dargelegt ward, den Bischöfen eine besondere von Gott herrührende geistige Begabung und Autorität beigelegt, wenn ihnen nicht die oberste Stellung in Jurisdiktion, Lehre und Sakramentausteilung, also der Inbegriff einer geistlichen Vormachtsstellung zugesprochen wäre.

Dadurch wurde einmal die Grundlage der Lehre Jesu, das allgemeine Priestertum, beseitigt, und sodann die verderblichste Tyrannei in religiösen Fragen legitimiert: die bischöfliche Entscheidung bei Streitigkeiten über die Lehre und die religiöse Wahrheit wurde bindend für Glaube und Gewissen.

Zur Entschuldigung dieser Bildung eines monarchischen Episkopats muß allerdings zugestanden werden, daß in der freien Lehrtätigkeit der „charismatischen Ämter“ bei der Ausbreitung des

---

[1]) Vgl. über diese Fragen auch Harnack, Die Mission, S. 331f.

Christentums diesem auch eine bedeutende Gefahr erwuchs. Manche sektiererische Neigungen waren erst durch die freie Predigt der „Geistesbegabten“ möglich geworden. Die Gnosis, d. h. das Bestreben, die unerforschlichen Ratschschläge Gottes auch zu verstehen und philosophisch zu definieren, führte im zweiten Jahrhundert zu bedenklichen Trübungen des ursprünglichen Christentums. Da galt es, diesen Gefahren im Interesse der Einheit und Reinheit der Kirchenlehre entgegenzutreten.

Die wichtigste Waffe gegen alle Umdeutungen des Christentums wäre der Hinweis auf die Evangelienschriften und die Briefe Pauli gewesen. In der Tat hat man auch vielfach sich dieses Mittels bedient, um alle Häresie und Mystik zu bekämpfen.

Aber die Streitigkeiten über die Zusammensetzung des Kanons und über den besonderen Wert der einzelnen Schriften zeigen,[1] daß es längere Zeit an der richtigen Übereinstimmung über ihre Beglaubigung gefehlt hat; und eine bestrittene Autorität hört auf, eine Autorität zu sein.

Da mußte der monarchische Episkopat helfen, und er erwies sich, wie die Pastoralbriefe, die uns unmittelbar in jene Kämpfe hineinführen, zeigen, als eine wirksame Waffe. Die freien Wanderlehrer, die Propheten, die Gnostiker und andere Schriftsteller, welche ihre Irrlehren in die Gemeinde hineinwarfen, wurden durch den Bischof, der an die Spitze des Lehramts trat und im Verein mit den lehrenden[2] Presbytern die Reinheit der evangelischen Lehre verteidigte, wirksam bekämpft.

Aber was hier die Kirche an Festigkeit und Einheit gewann, das verlor sie nach der anderen Seite an Wahrheit und Freiheit.

---

[1]) Von manchen Seiten wurde die Autorität der Paulusschriften beanstandet, während gerade auf diese sich der Häretiker Marcion vielfach berief. Andererseits suchten manche durch Verweise auf das alte Testament (vgl. die Reflexionszitate Matth. 1—2) die ihnen genehmen heiligen Schriften zu bekräftigen und zu verteidigen.

[2]) Diese Lehrtätigkeit des Bischofs hebt besonders hervor 1. Timoth. 4, 13: „Halte an mit Lesen, mit Ermahnen, mit Lehren . . . , laß nicht aus der Acht die Gabe, die dir gegeben ist durch die Weissagung . . . habe acht auf dich selbst und auf die Lehre.“ Und von den Presbytern sollen die besonders in Ehren gehalten werden, „die da arbeiten im Wort und in der Lehre“ 1. Timoth. 5, 17. Unter Weissagung ist wohl die richtige Auslegung des göttlichen Wortes zu verstehen, vgl. S. 203f.

Der Episkopat war ein vorzügliches Kampfesmittel; als dauernde Institution der Kirche vernichtete er bald alles, was das Wesen des ursprünglichen Christentums ausgemacht hatte: die Freiheit des Glaubens, die Selbständigkeit des Gemeindelebens, das allgemeine Priestertum, den Zugang der einzelnen Christenseele zu ihrem Gott.

Die politische Ordnung des römischen Stadt- und Staatswesens war sein Vorbild, nicht Anordnungen Jesu oder des Gottesreiches. Diese mußten sich den heidnischen Grundsätzen unterordnen, ja schließlich völlig unterwerfen.

Alle Macht des abendländischen Priestertums, der hierarchischen Kirchenverfassung, ist zusammengefaßt worden im **Papste**, welcher nach dem römisch-katholischen Dogma „kraft göttlicher Einsetzung das Haupt der gesamten Kirche, der Statthalter Christi auf Erden ist“.

Damit ist der katholischen Kirche und ihrem Klerus eine Spitze verliehen, welche, wie gezeigt werden wird, jede Möglichkeit der Verständigung mit irgendwelchen Anschauungen, welche auf Jesu Lehre und die Schriften des Neuen Testaments gegründet sind, benimmt.

Scheiden wir auch hier, ehe wir aburteilen, was an dieser Institution heilsam oder wenigstens unbedenklich ist, von dem, was im prinzipiellen Gegensatz zu wahrem Christentum steht.

Döllinger hat in seinem bekannten Buche, welches er zu Ehren der katholischen Kirche und des Papstes geschrieben hat,[1]) folgende Leitsätze aufgestellt: „Daß eine Völkerkirche sich ohne einen Primat, eine oberste einheitliche Spitze nicht zu behaupten vermöchte, leuchtet wohl jedem ein, und die Geschichte hat es bewiesen. Jedes lebendige Ganze fordert einen Mittel- und Einigungspunkt, ein Oberhaupt, welches die Teile zusammenhält. In der Natur der Kirche ist es begründet, daß dieser Mittelpunkt eine bestimmte Persönlichkeit, der gewählte Träger eines der Sache oder dem Bedürfnis der Kirche entsprechenden Amtes sein muß.“

Damit scheint eine rationelle Begründung des päpstlichen Primats gegeben zu sein. Leider fehlt ihr trotz alledem die ratio. Diese Worte des großen Theologen und Kirchenhistorikers lassen

---

[1]) „Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat“ (1861) S. 25.

die Schärfe, die sonst seinen Begriffsentwickelungen eigen ist, vermissen.

Man könnte seinen sämtlichen Voraussetzungen beipflichten, ohne daß damit auch nur im geringsten die Notwendigkeit des Primats des römischen Bischofs zugestanden zu werden brauchte.

Gewiß! Jede kirchliche Einheit, zumal eine solche, welche über die Grenzen der Nationen und Völkerverbände hinausgreift und eine universale zu sein beabsichtigt, muß einen Einigungspunkt zu gewinnen, eine Oberleitung zu erhalten suchen.

Damit ist aber nicht gesagt, ob diese Oberleitung durch ein Kollegium oder durch eine einzelne Person zu wirken befugt sein solle, ist nicht gesagt, ob die Spitze monarchisch oder demokratischer Art sei, ob sie mehr äußerlich leiten oder selbst über alle wichtigen Glaubensfragen definitive Entscheidungen fällen solle.

Und was heißt ein Amt, das dem Bedürfnis der Kirche entspricht? Daraufhin wird jede Kirchengemeinschaft verschieden antworten, und sie hat, soweit sie sich dabei auf die Grundsätze des Christentums zu beziehen glaubt, ein besseres Recht darauf als die Papstkirche.

Wer eine Kirche als Ideal anzusehen wagt, in welcher die Geister zu blindem Gehorsam gegen die Kirchenlehre und Kirchendiener gezwungen sein sollen; wer so unverfroren ist, zu verlangen, daß eine kirchliche Genossenschaft, welche religiöse Befriedigung sucht, eine Spitze haben müsse, welche den religiösen Frieden der einzelnen Seele nach ihrem Ermessen bestimmt: der mag einen Primat nach Art des römischen für sinn- und naturgemäß halten.

Umgekehrt wird ein jeder, welcher die Worte Jesu, die Lehre des Paulus, die Überlieferung des Neuen Testaments vertritt und demnach die völlige Gleichstellung der Seelen vor Gott anerkennt, nur ein solches „Amt“ als „den Bedürfnissen der Kirche entsprechend“ ansehen, welches nicht hindernd in die Sphäre des eigenen religiösen Lebens eingreift.

Kurz, die meisten evangelischen Christen werden die Notwendigkeit einer kirchlichen Organisation, welche in eine Spitze ausläuft oder selbst eine persönliche Oberleitung erheischt, anerkennen; aber sie werden weder eine monarchische Spitze noch gar eine solche Leitung gutheißen, welche in das innere religiöse Leben, in die Denk- und Glaubensfreiheit, in die freie Liebestätigkeit eingreift. Eine einheitliche Organisation der äußeren

Verwaltung, eine oberste Leitung und Wahrung der kirchlichen Institutionen, wie innerer und äußerer Mission, Erziehung und Hebung der Kirchendiener, werden sie anerkennen. Nicht werden sie darum schon eine Zentralleitung in dogmatischer und moralischer Hinsicht für verständig und mit Jesu Lehre verträglich erachten, am allerwenigsten die absolute Oberherrschaft einer einzelnen Persönlichkeit.

Wenn gegen eine gewisse Dezentralisation der Kirchenververwaltung, wie sie manche protestantische Gemeinschaften vertreten, eingewandt wird, daß damit eine Desorganisation geschaffen werde, so ist das durchaus unbegründet.

Wäre ein solcher Einwand aber auch bei besonderen Störungen des kirchlichen Friedens zuzeiten berechtigt, so wäre doch das Heilmittel schlimmer als die Krankheit. Denn wie gefährlich auch eine Bekämpfung der grundlegenden christlichen Wahrheiten sein mag: sicher ist, daß eine gewaltsame Unterdrückung abweichender Lehrmeinungen weder die unrichtige Lehre widerlegt, noch den Grundsätzen des Christentums entspricht.

Und noch wohlfeiler ist der Spott,[1]) als ob sich die Gegner des Primats dadurch zu decken suchten, daß sie allein ihren Herrn im Himmel verehrten, nicht eine menschliche Autorität.

Ganz gewiß ist die Theorie von einer „unsichtbaren Kirche" ein Unding.[2]) Sie ist nur die Negation des katholischen Kirchenbegriffs. Aber in dieser Negation enthält sie zugleich den kräftigsten Protest gegenüber menschlichen Eingriffen in die freie Betätigung christlichen Glaubens und die klare positive Erkenntnis, daß wahres Christentum allein auf der freien geistigen Unterordnung unter die Lehre Jesu und in der Gemeinschaft wahrhaft Gläubiger, nicht in einem Glaubenszwang unter eine Autorität eines andern zu finden sei.

Man mag es dem Cyprian als Prediger zugute halten, wenn er für die Anerkennung des Primats die oft gebrauchten Worte Jesu von einem Hirten und einer Herde anführt. Als Theologe hat er damit nichts oder höchstens das Gegenteil bewiesen. Damit eben die Christenheit einmütig von ihrem geistigen Herrn und

---

[1]) Döllinger a. a. O. S. 30.

[2]) Richard Rothe, Anfänge der christlichen Kirche, S. 100; Döllinger, ebenda, S. 29 f.

Heiland geleitet werde, sollte sie darauf dringen, daß alle geistlichen Behörden, welche durch die Ausdehnung ihrer Machtfülle, ihres Unfehlbarkeitsdranges, ihres weltlichen Herrschergelüstes diese Einheit zu zerstören suchen, in die gehörigen Schranken zurückgewiesen werden.

Eine ernsthafte Begründung des Primats ist noch auf anderem Wege versucht worden, und zwar auf rechtshistorischer Grundlage. Dieselbe ist, durch verschiedene historische und rechtliche Irrtümer unterstützt, zu einer Herrschaft gelangt, welcher noch jetzt vielfach Anerkennung selbst von Andersgläubigen gezollt wird.

Daher ist hier eine gründlichere Widerlegung erwünscht. Sie ist auch schon deswegen an dieser Stelle notwendig, weil gerade bei ihr die unchristlichen, ja heidnischen Elemente des Primats zur klaren Darstellung kommen werden.

Als Grundlage des ganzen katholischen Kirchenrechts gilt, „daß die mit der Kirche selbst gegebene Einsetzung des Primats als des Hauptes der Kirche, die wirkliche Bekleidung des römischen Bischofs als Nachfolger des heiligen Petrus mit dem Primat, Dogmen und für das Recht unabänderliche Fundamentalsätze sind.“[1])

Diese Grundsätze, welche den beiden ersten Jahrhunderten noch völlig fremd waren, sind in der Tat nicht etwa nur moderne oder mittelalterliche Erfindungen, sondern sie sind als theoretische Forderungen im Laufe des vierten Jahrhunderts aufgestellt und hernach mit allmählich wachsendem Erfolg zum Fundament der ganzen katholischen Kirche gemacht worden.

Gehen wir auf die Entstehung dieser Theorie ein und prüfen wir ihre Begründung.

Es ist zweierlei: die Entstehung einer Einrichtung geschichtlich erklären und ihre sittliche oder gar religiöse und dogmatische Bedeutung behaupten.

Die Entstehung eines päpstsichen Primats ist historisch leicht herzuleiten. Dagegen eine religiöse oder dogmatische Begründung dieser Einrichtung zu geben, welche sachlich richtig und haltbar ist, ist unmöglich.

Die römische Gemeinde war schon zu Paulus Zeiten eine der größten und bedeutendsten und ist jedenfalls viele Jahrhunderte hindurch die umfangreichste des ganzen Westens geblieben. Auch

---

[1]) So der altkatholische Professor des Kirchenrechts v. Schulte!

qualitativ überragte Rom die meisten anderen Gemeinden. Hier hatten Paulus und seine Genossen gewirkt. Hier hatte Markus, wie die Tradition nach Papias lautete, und auch der Hauptsache nach mit Recht behauptete (vgl. Koloss. 4, 10), nach Petrusberichten sein Evangelium niedergeschrieben, hier hatte der dritte Evangelist gelebt und gewirkt, und jedenfalls hat hier auch das erste Evangelium seine abschließende Gestalt gewonnen. Denn wenn auch die darauf bezüglichen Angaben, die auf Eusebius zurückgehen, nicht authentisch wären, so weisen doch so manche andere Zusätze kirchlicher Art auf die römische Kirche hin.

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, während des Streites über die Zeit der Osterfeier, vertrat die römische Gemeinde den Westen gegen die Kleinasiaten. Der römische Bischof Viktor stieß um 193 wegen abweichender Lehrmeinungen die kleinasiatischen Gemeinden aus der Kirche. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts war der faktische Einfluß des römischen Bischofs ein so bedeutender, daß er sich bereits als die oberste Autorität in der Christenheit bei allen Fragen der Disziplin und der Lehre ausgeben konnte.

Das ist zwar jahrhundertelang bestritten worden, ja dieser Anspruch ist bei dem Anwachsen des Einflusses der orientalischen Patriarchen zeitweise mehr in den Hintergrund gedrängt, aber immer wieder theoretisch betont und in manchen Fällen auch praktisch zur Geltung gebracht worden.

Wie also dieses Vorrecht auch biblisch und theologisch begründet sein mag: tatsächlich war dieser Primat damals in Geltung; und er war die natürliche Konsequenz, welche aus der politischen Geltung der Welthauptstadt in kirchlicher Beziehung gezogen wurde. Er bestand schon, bevor das Christentum staatliche Anerkennung fand.

Eine ganz andere Frage ist, ob diese Vorrangstellung aus göttlichem Recht, ob sie dogmatisch begründet werden kann.

Da ist es nun überaus wichtig, zu beachten, daß die jetzt und zwar seit anderthalb Jahrtausenden übliche Begründung des Primats der Christenheit der drei ersten Jahrhunderte völlig fremd gewesen ist.

Auch jene Zeiten hielten schon vielfach die geistliche Vormachtstellung der römischen Kirche hoch. Aber weder kannten sie die Richtigkeit der jetzt üblichen Begründung, noch konnten sie diese vernünftigerweise kennen.

Als in der jungen christlichen Gemeinde von Korinth Streitigkeiten über Fragen der christlichen Sitte und des Glaubens ausbrachen, da beriefen sich die Korinther (1. Kor. 1, 12; 3, 4), um die Trefflichkeit ihrer Anschauungen zu erweisen, auf die Apostel und die Männer, von welchen sie die Lehre Christi empfangen hatten. Der eine nannte sich paulisch, der andere apollisch, der dritte kephisch, der vierte christisch.

Ganz gewiß haben sich dabei die Einzelnen noch nicht auf eine bischöfliche Autorität bezogen oder die Entscheidung der Presbyter angerufen.

Vielmehr richtete sich das Maß ihrer Anerkennung lediglich nach dem Grade der Wertschätzung, die sie den Männern erwiesen, welche, wie sie glaubten, ihnen die wahre Lehre Jesu mitgeteilt hatten.

Manche stellten Paulus am höchsten, weil ganz besonders er bei der Entwickelung der korinthischen Gemeinde tätig gewesen war; andere den Apollos, welcher nach Paulus Abreise dort offenbar der bedeutendste Vertreter christlicher Predigt gewesen war. Wieder andere bezogen sich auf Petrus, welcher zwar nicht in Korinth geweilt hatte,[1]) aber als Vertreter des judenchristlichen Standpunktes die Lehrmeinung verkörperte, die besonders in der Muttergemeinde zu Jerusalem in Geltung gewesen war. Die letzten endlich hielten sich an keine der Lehrmeinungen und begründeten ihre Anschauungen unmittelbar mit den Worten und der Lehre Christi.

Wie entschied nun der Apostel? Entschied er ex cathedra als die apostolische Autorität, welche sich nicht scheute, dem Petrus den Text zu lesen (wie Galat. 2, 10f.), oder suchte er seine Meinung mit dem Worte (1. Kor. 11, 23) zu decken: „Ich habe es von dem Herrn empfangen"?

Nein! Sein Urteil lautet völlig anders. Der sonst so leidenschaftliche und rechthaberische Apostel ruft bescheiden und warnend aus (3, 5): „Wer ist nun Paulus? Wer ist Apollos? Diener sind sie, durch welche ihr seid gläubig geworden." „Ich habe gepflanzet,

[1]) Das ist trotz der Angabe des Dionysius von Korinth (um 170) festzuhalten. Derselbe läßt bekanntlich Petrus und Paulus in Gemeinschaft die Reise nach Rom antreten, was ohne Zweifel erfunden ist. Denn wenn irgend etwas feststeht, so ist es doch die Gefangenschaftsreise des Paulus (Apostelgesch. 27)!

Apollos hat begossen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben.“ „Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus!“

Eine glänzendere Verteidigung des Grundsatzes, daß die wahre Lehre Jesu über allem Parteitreiben, über allem dogmatischen Gezänke erhaben stehe, nicht durch apostolischen Machtspruch, sondern allein aus dem Geiste Jesu, aus dem Geiste des religiösen Glaubenslebens herzuleiten und festzustellen sei, gibt es nicht.

Damals bestand keine höchste kirchliche Autorität, kein apostolischer Primat; selbst Paulus lehnte die Entscheidung ab und verwies auf den Einen Grund, welchen Christus gelegt hatte.

Dementsprechend war es auch bei dem sogenannten Apostelkonzil gewesen. Nicht die Autorität des Vorstehers der jerusalemischen Gemeinde, nicht Petrus oder Johannes trafen die Entscheidung. Paulus und Barnabas, also doch Nichtapostel im Sinne der eigentlichen Apostel, errangen sich volle Freiheit für ihre Missionstätigkeit.

Allerdings hat sich nun die spätere Christenheit dabei nicht beruhigt, ja nicht mehr beruhigen können. Die große Ausdehnung, welche das Christentum schon während des ersten Jahrhunderts erfuhr, die zahlreichen großen Gemeinden voll der verschiedenartigsten Elemente, bald mit judenchristlicher Majorität, bald mit gnostischen und sonstigen heidnischen Schattierungen ausgestattet, machten es notwendig, festzustellen, wer entscheiden solle, wenn kirchliche Streitigkeiten ernsterer Art entstanden.

Wie schon in Korinth, so hielt man sich zunächst ganz natürlicherweise an die Apostel und an die hervorragendsten Männer, welche das Evangelium ausgebreitet hatten: an Paulus, Apollos, Barnabas, Markus, Lukas. Die Autorität dieser Männer stand in gleich gutem Ansehen wie die der Apostel. Jede bedeutende Kirche, in welcher einer der Apostel oder einer dieser Verkündiger des Wortes tätig gewesen war, berief sich auf den Mann, welcher bei ihr in bedeutender Weise wirksam gewesen war.

Nachdem der Mund der Apostel und Aposteljünger verstummt war, nach der Katastrophe von Jerusalem, da wurden die Erinnerungen der Apostel und Apostelschüler gesammelt und gesichtet.

Zunächst und vor allem stellte man die wichtigsten Lehren und Mahnworte Jesu zusammen, sowie seine herrlichen Gleichnisse, welche in nicht mißverständlicher Weise die Lehre vom Reiche Gottes verkündeten. Bei weiteren Streitigkeiten berief man sich auf die

Denkwürdigkeiten der Apostel und Apostelschüler,[1] auf die *Evangelien.* Daneben wurden die Briefe des Apostels Paulus abgeschrieben und anderen Gemeinden mitgeteilt. Dadurch wurde die Übereinstimmung bei Fragen der Sitte und des Glaubens mächtig gefördert. Denn wenn auch das dogmatische System der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht überall wirkliches Verständnis und Nachfolge erweckt hat, so doch um so mehr seine Christologie, seine moralischen und seine apokalyptischen Anschauungen. Die letzteren bilden die Voraussetzung für die den kleinasiatischen Christen gemeinsamen Vorstellungen der Offenbarung Johannis. Ohne des Paulus Ausführungen über eine Prä- und Postexistenz Jesu hätten die Sendschreiben Offenb. Joh. 1—3 nicht verfaßt sein können. Die Ermahnungen der Haustafel des Kolosserbriefes (3, 5—4, 4) kehren ähnlich in zahlreichen späteren Schriften — so 1. Petr. 2—3; Ephes. 4—6; Titus 2 — wieder. Selbst kleinere Gelegenheitsschriften des Paulus also wurden benutzt, um durch sie, nachdem sie in paulinischem Sinne erweitert waren, einen Christensinn zu verbreiten, der überall die Einigkeit im Geiste und in der Wahrheit pflegte.

Aber es gab daneben noch ein besonders mächtiges einigendes Band in der Christenheit, das nach dem Aussterben der ersten Generation weiten Kreisen einen Ersatz bot, ein Kapital, mit dem die Christen in ihrer Weise beinahe fast zu gewissenhaft umgingen, aber doch zugleich mit großer Freiheit verfuhren. Das waren die heiligen Schriften des jüdischen Volkes, das Alte Testament. Was der auferstandene Christus den Emmausjüngern kundgetan haben soll, das bildete die Losung für die nachapostolische Kirche: „Jesus fing an von Mose und allen Propheten und legte ihnen alle Schriften aus, die von ihm gesagt waren" und zeigte aus ihnen, „wie Christus solches leiden mußte, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen!" Einen ähnlichen Weg schlug der Verfasser der Stephanusrede (Apost. 7) ein: er fand den Heilsplan Gottes im Alten Testament vorgezeichnet und erblickte überall in diesem Hinweise auf die Schicksale und Heilslehren des Messias (vgl. oben S. 37f.).

Gegenüber allen zentrifugalen Bestrebungen innerhalb der christlichen Kirche gab es mithin auch überaus starke Bindemittel.

---

[1]) Diese Schriften gehören durchaus in den Kreis der ἀπομνημονεύματα oder Memoiren.

Und soweit das alles noch nicht ausreichte, um die kirchliche Einheit, die Einigkeit im Glauben und in der Sitte, zu sichern, griff man auf das zurück, was in den Gemeinden als wahrhaft christlich galt, welche durch das Alter und die Bedeutung der Tradition die andern übertrafen. Dorther, wo sich seit den Aposteln ein christliches Gemeindeleben entfaltet, der christliche Glaube betätigt hatte, holte man sich und empfing man Belehrung. So war es bis zur Zerstörung Jerusalems die christliche Gemeinde dieser Stadt gewesen, wohin sich bei wichtigen prinzipiellen Streitfragen Paulus und Barnabas wenden mußten. Kleinere Gemeinden des Ostens wandten sich in solchen Fällen an Antiochia oder Alexandria. In Kleinasien scheint Ephesus längere Zeit eine solche Zentrale gebildet zu haben, in Griechenland Korinth. Im ganzen Westen überstrahlte Rom, wie wir gesehen haben, mit gutem Grund alle übrigen Gemeinden an Ansehen und Bedeutung.

Die Theorie, daß die römische Gemeinde, soweit es sich um die Feststellung der reinen Lehre handle, allen anderen voranstehe, beruht nach Irenäus[1]) darauf, daß in ihr stets die apostolische Tradition am besten bewahrt worden sei: ad hanc enim (ecclesiam) propter potiorem auctoritatem et principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles; in qua semper[2]) conservata est ea, quae est ab apostolis traditio. Das bedeutet: „Bei den Entscheidungen der römischen Gemeinde muß sich die ganze Kirche, d. h. alle Gläubigen, beruhigen wegen ihres allen anderen überlegenen Ansehens. Denn in ihr ist stets die apostolische Tradition gewahrt worden."

Damals also noch, d. h. um 170, war es die römische Gemeinde, welcher der Vorrang zukam. Der Grund aber, weshalb ihr der Vorzug gebührte, war nicht etwa die besondere Wertschätzung ihres Bischofs, sondern allein die apostolische Tradition, welche sich dort kräftiger und reiner erhalten haben sollte. Die sedes apostolica, d. h. die Tatsache, daß eine Gemeinde, von Aposteln gegründet, die apostolische Tradition voraussichtlich am besten bewahrt haben werde, diese gab damals und noch Jahrhunderte später den Ausschlag für den Wert ihres Zeugnisses. Dagegen von

---

1) adversus haeret. 3, 3, 2. Vgl. auch den Schluß von 3, 3, 3.

2) Die nach „semper" eingeschobenen Worte: ab his qui sunt undique sind ein Glossem.

dem Anspruch irgendeines Organs dieser Gemeinde, die letztere zu vertreten, ist nicht die Rede. Der römische Bischof, dem gerade Irenäus durchaus zugetan war, kommt bei dieser Begründung des Primats gar nicht in Betracht. Ja er konnte, genau genommen, schon deshalb garnicht in Betracht kommen, weil bis auf Irenäus Zeit eine monarchische Gewalt des römischen Bischofs den übrigen Presbytern gegenüber noch nicht existierte, damals erst im Werden war. Bis auf den römischen Bischof Soter (167—174) standen in Rom noch Presbyter an der Spitze der römischen Gemeinde, nicht Bischöfe.[1])

Am allerbezeichnendsten für diese Verhältnisse ist, daß Ignatius, der feurigste Vorkämpfer für die monarchische Obergewalt des Bischofs, in seinem Brief an die Römer ihres Bischofs gar nicht einmal gedenkt, die Bedeutung dieser Gemeinde lediglich aus der christlichen Gesinnung, die in ihr herrsche, begründet.

Nun schließt aber die Theorie, daß sich in einer Gemeinde eine apostolische Tradition am lebendigsten, reichsten und reinsten erhalten habe, die Anerkennung eines persönlichen Primats absolut aus. Mochte die schließliche Formulierung einer Lehre oder eines Dogmas auch in die Hand einiger führender Geister innerhalb der römischen Gemeinde gelegt sein: sicher sind es nicht die Persönlichkeit oder das Amt, welche den Ausschlag gaben, sondern der Glaube, welcher in der Gemeinde selbst herrschend war.

Um die Güte der Tradition festzustellen, war gerade umgekehrt eine Mehrheit erwünscht, welche gegenüber den Willkürlichkeiten Einzelner die Sicherheit und Reinheit der Überlieferung verbürgte.

Demgemäß ist es denn auch in dem ganzen nachapostolischen Zeitalter nicht der römische Bischof, nicht das Presbyterium Roms, welche die Entscheidung trafen, sondern Synoden verschiedener Gemeinden, in welchen teils andere, teils die Bischöfe als Vertreter der Gemeinden ihren Glauben aussprachen. Darauf weist vor allem ein merkwürdiges Urteil Cyprians hin, also noch ein Jahrhundert später.

Cyprian ist der energische Verfechter jener Richtung, welche die bischöfliche Gewalt besonders hochstellt und ihr gegenüber den Einfluß der Gemeinde möglichst beschränkt. Ecclesia est in epis-

---

[1]) Euseb. h. e. 5, 24 οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας, ἧς σὺ νῦν ἀφηγῇ.

copo (die Kirche das ist das bischöfliche Amt), so lautet sein Grundsatz.[1]) Daneben ist gerade er auch ein eifriger Verfechter der kirchlichen Einheit, und die Rücksicht auf diese Einheit veranlaßt ihn sogar zuzugestehen, daß, wenn auch alle Apostel an Ehre und Macht gleich daständen (pari consortio praediti et honoris et potestatis), doch die Einheit von dem einen, Petrus, ihren Anfang genommen habe. Er gesteht dem Apostel Petrus — und damit meint er in dem Zusammenhang wohl den Bischof Roms — einen gewissen Ehrenvorrang an der Spitze der ganzen Kirche zu.

Derselbe Cyprian denkt aber gar nicht daran, nun dem römischen Bischof irgendeine dogmatische oder hierarchische Oberhoheit über die Kirche zuzusprechen. So wenig weist er ihm eine solche zu, daß er vielmehr die Entscheidungen des römischen Bischofs Cornelius als ketzerisch verwirft, und zwar nicht etwa nur aus eigener Machtvollkommenheit, als sein gleichberechtigter Bischof, sondern vor allem auf Grund der Beschlüsse, welche die afrikanischen Synoden getroffen hatten.

Die Entscheidungen, welche die Vertreter jener Gemeinden auf diesen Synoden abgaben, waren ihm nicht nur willkürliche Urteile der Teilnehmer, sondern hatten vielmehr die Aufgabe, das, was in den einzelnen Gemeinden als christliche Tradition galt, festzustellen. Nur insofern also hatte die römische Gemeinde einen besonders bedeutungsvollen Einfluß vor vielen anderen voraus, als sie eine beachtenswerte Überlieferung in sich barg über das, was die Apostel Petrus und Paulus gelehrt hatten. Das hatte ja die obige Begründung des Irenäus bestimmt genug ausgesprochen.

Solche in der damaligen Kirche allgemein verbreitete Anschauungen mußten folgerichtig nicht etwa zu dem Primat einer einzelnen Person oder des römischen Bischofs führen, sondern zur Bildung des Kanons des Neuen Testaments und zu einem Ausgleich der bestehenden Gegensätze durch Synoden.

Um dem schwankenden Begriff der Tradition eine gewisse Festigkeit, ein Rückgrat zu verschaffen, wurden natürlich früh neben den mündlichen auch die schriftlichen Überlieferungen mit herangezogen, geprüft und gesichtet. Dieser sorgfältigen Nach-

---

[1]) Cyprian de unitate ecclesiae 4. Man vermeide an dieser Stelle den interpolierten Text, welcher u. a. die Worte enthält: et primatus Petro datur. Den Handschriften ist derselbe fremd.

prüfung verdanken wir dann die allmähliche Herausbildung eines Kanons der neutestamentlichen Schriften. Was Petrus in seinen Berichten an Markus, und darauf fußend das erste und dritte Evangelium überliefert hatten, was Paulus in seinen Briefen über Lehre und Kirchenzucht, über christliche Hoffnungen und christliche Sitte niedergelegt hatte, das galt neben den „Herrenworten", welche sich oft wörtlich übereinstimmend in Matth. 5—7; 10; 18; 23; 25 und in Luc. 10—15 vorfanden, als eine Norm, welche weit über den Wert einer mündlichen Überlieferung über das, was Petrus und Paulus sonst noch gesagt haben sollten, hinausging.

Auf diese Weise ist der Vorrang, welcher der römischen Gemeinde wegen der in ihr besonders gut bewahrten Tradition der Apostel zukam, allmählich auf den von ihr zusammengestellten, ergänzten und dann approbierten Kanon der neutestamentlichen Schriften übergegangen. Dieselben Gründe, auf welchen die Wertschätzung der römischen Tradition ruht, mußten — nach Vollendung des Kanon in nur verstärktem Maße — für die Hochhaltung des Wortlautes des Neuen Testamentes sprechen, da dieser von allen ausschlaggebenden Gemeinden und Autoritäten gebilligt war.

Die Hochaltung einer weiteren apostolischen Tradition konnte daneben kaum bestehen, mußte wenigstens mit jedem Jahrzehnt an Sicherheit verlieren.

Eine mündliche Tradition über einige rechtliche oder sittliche Satzungen mag sich unter einfachen Verhältnissen jahrhundertelang vom Vater auf den Sohn, von den „wissenden" Priestern auf die lernbegierigen Jünger erhalten. Von einer authentischen, mündlichen Tradition über religiöse Fragen, die sich in jenen aufgeregten Zeiten einer lebendigen, religiösen Entwickelung über mehr als ein Jahrhundert lang, oder viele Jahrhunderte hindurch erhalten haben könnte oder gar wirklich erhalten hätte, kann keine Rede sein. Nur Priestertrug und Priesteranmaßung kann eine derartige Fiktion für Wirklichkeit ausgeben. Den Männern des altkatholischen Zeitalters lagen derartige künstliche Theorien fern. Das Naturgemäße ist gerade umgekehrt, daß bei mündlicher Tradition nicht das Tatsächliche bewahrt wird, sondern dasjenige, was die einzelnen Menschen wünschen, hoffen, hinzuergänzen. Gerade dieses wird am lebhaftesten weiter tradiert!

Trotz alledem hat die katholische Kirche an diesem Spinnfaden der Wahrscheinlichkeit, daß eine mündliche Tradition über

christliche Lehren und christliche Institutionen sich aus apostolischer Zeit, unverrückt, vorzugsweise in der römischen Kirche, erhalten haben sollte, ihre schwerwiegendsten Dogmen aufgehängt und befestigt. Ja, dieses nicht einmal in der relativ verständigen Weise, daß die römische Gemeinde sich mündlich und schriftlich so manches Authentische und Wesentliche von Christi Lehre so bewahrt habe, daß sie vor allem berufen sei, bei Glaubensstreitigkeiten auf den Synoden ihre Autorität in den Vordergrund zu stellen. Vielmehr ward bereits in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts,[1]) wenn auch nur gelegentlich, die seltsame Theorie aufgestellt, daß der Leiter der römischen Gemeinde, der römische Bischof, der wahre Interpret dieser innerhalb der römischen Gemeinde sich fortpflanzenden Tradition sei.

Der Ursprung dieser Entwickelung liegt für jeden, welcher die oben erklärte Entstehung der bischöflichen Würde und ihrer monarchischen Obergewalt, welche an die Stelle der bisher mehr genossenschaftlich organisierten Gemeinde getreten war, anerkennt, klar zutage. Nachdem der Bischof an die Spitze des Presbyteriums getreten war und eine monarchische Gewalt über die Gemeinde erhalten hatte, mußte namentlich auch die Machtstellung des Bischofs als Vertreter der Gemeinde auf den Synoden wachsen. In zahlreichen Fällen vertrat er dieselbe, und wo diese bisher in den Synoden oder bei der Entscheidung von Streitfragen einen Vorrang besessen hatte, da ging dieser auf den Metropoliten über. Die Klementinen[2]) bezeichnen den Bischof als den auf Christi Stuhl sitzenden, d. h. also als Stellvertreter Christi. Die Ignatiusbriefe sehen in jedem Bischof Christum, in des ersteren Presbyterium gleichsam Christi Apostel. Und was hier noch teilweise Allegorie ist, das wird mehr und mehr zu einer Theorie, welche dogmatische Anerkennung verlangt und erwirbt.

Die Anwendung dieser Grundsätze auf den römischen Bischof führte zu seinem Primat.

Diese Gewalt war usurpiert, stand im Widerspruch zu allen biblischen Zeugnissen wie zu den noch im dritten Jahrhundert

---

[1]) Nicht eher! Auch Victor (189—199 Bischof von Rom), welcher die Kleinasiaten aus der Kirche ausstieß, hat doch nirgends auf seine persönliche Primatstellung hingewiesen. Dieses tat erst Kallist (um 220).

[2]) 25, 2 ἐπὶ τῆς Χριστοῦ καθέδρας καθεσθείς.

allgemein gültigen Auffassungen über die Faktoren, welche über die Fragen des christlichen Glaubens und Lebens eine Entscheidung zu fällen hatten: das waren bis dahin die Tradition und die Synoden gewesen.

In den Kämpfen, welche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zwischen den okzidentalischen Christen und den Kleinasiaten ausgebrochen waren, im Kampfe gegen Gnostiker und andere Sekten, war zwar die besondere Vormachtstellung der römischen Gemeinde insoweit anerkannt worden, als sie sich auf die bei ihr geltende Lehre und kirchliche Praxis berief und hierbei eine Anerkennung ihrer Entscheidung verlangte. Aber weder hatte sich diese Gemeinde auf ihren Primat berufen, noch suchte ihr damaliger Vorsteher Aniket, welchen noch Eusebius nur als Presbyter, nicht als Bischof bezeichnet, etwa als Nachfolger Petri den Gehorsam zu erzwingen. Der greise Polykarp, welcher um des Friedens willen nach Rom kam, unterwarf sich den römischen Forderungen nicht. Polykarp hielt das hoch, was er von Johannes und den Johannesjüngern gelehrt worden war. Aniket berief sich auf die Tradition der römischen Kirche, auf das, was sie von Petrus und Paulus gelernt hatten. Aber jene römischen Bischöfe waren so weit davon entfernt, die Anerkennung ihrer Lehre zu erzwingen, daß Aniket vielmehr dem Polykarp gestattete, in seiner eigenen Kirche eine Abendmahlsfeier abzuhalten.

Es ward oben ausgeführt, wie die monarchische Gewalt, welche sich bald darauf der Vorsteher der römischen Gemeinde erwarb, von ihm ein Menschenalter später dazu verwandt wurde, auch die Anerkennung der Entscheidungen des römischen Bischofs zu vertreten und zur Geltung zu bringen. Und was der römischen Gemeinde früherer Tage nur zum kleineren Teil gelungen war, das setzte die verstärkte bischöfliche Gewalt durch: allerdings erst nach vielen Kämpfen (196—198) voll Haß und Verfolgung, und nur, indem die kleinasiatische Kirche aus der Gemeinschaft mit der okzidentalischen ausgeschieden wurde!

Trotz alledem aber hat in den nächsten Menschenaltern die Theorie, daß der römische Bischof als Nachfolger Petri einen Primat über die ganze katholische Kirche zu beanspruchen habe, noch keine Anerkennung gefunden. Das beweist der Spott des sonst so ernsten Kirchenvaters Tertullian, welcher die laxe Bußpraxis der römischen Kirche tadelte. Er scherzt über den „pontifex maximus“,

„den Bischof der Bischöfe“ und fragt (de pudic. 21) höhnend mit Bezug auf Matth. 16, 18: „Glaubst du anspruchsvoller Weise, daß die Gewalt zu binden und zu lösen auch an dich gelangt sei, d. h. zu der ganzen, dem Petrus verwandten und nahestehenden Kirche?“

Es geht daraus hervor, daß der damalige römische Bischof — wahrscheinlich Kallist (217—222) — die Schlüsselgewalt des Petrus noch für alle Bischöfe habe gelten lassen müssen, nur mit der kasuistischen Einschränkung, soweit sie auf den Pfaden des Petrus weilten (denn das ist wohl die ecclesia Petri propinqua).

Klar ist also ebensosehr der Versuch, den Vorrang des römischen Bischofs vor allen anderen aus der besonderen Bevollmächtigung des Petrus herzuleiten, wie andererseits, daß hierin eine Anmaßung gesehen ward, welche sonst keine Anerkennung gefunden hatte. In der Tat leitet noch Cyprian, ein Mann, der sonst die Vormachtstellung des römischen Papstes willig anerkennt, die besondere Gewalt aller Bischöfe davon ab, daß sie als Nachfolger des Apostels Petrus anzusehen seien und daher die Gewalt zu binden und zu lösen haben müßten.[1])

Die vorstehende Erörterung hat gezeigt, wie sich allmählich der Primat des römischen Bischofs gebildet hat, und mit welchen Gründen man denselben in den ersten Jahrhunderten der Christenheit zu stützen gesucht hat.

Die tatsächliche Bedeutung der römischen Christengemeinde für den ganzen Okzident und die Ausbreitung des Christentums in demselben stand schon zu Paulus Lebzeiten fest, und es war nur naturgemäß, daß sich viele kleinere Gemeinden nach den in dieser hauptstädtischen Gemeinde geltenden Grundsätzen richteten. Rom

---

[1]) De unitate eccl. 4. Bei Cyprian sind alle Bischöfe einander ebenbürtig: pari consortio praediti et honoris et potestatis. Ein jeder ist Nachfolger Petri und Erbe der dem Petrus zuerst, aber für alle gegebenen Verheißung. Derselbe Cyprian hat dann ebendaselbst als Verfechter der Einheit der Kirche gesagt: quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat (Christus), tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipi sua auctoritate disposuit. Von Rom und seinem Bischof ist dabei aber nicht die Rede, überhaupt nicht von späteren Zuständen, sondern von dem Anfang der Kirche, welcher einheitlich habe sein müssen, als Vorbild für die spätere Einheit der Kirche. Cyprian nimmt also bei Matth. 16, 17 keinen Hinweis auf den Primat des römischen Bischofs an. Ein solcher wurde erst im fünften Jahrhundert in jener Stelle gesehen. Vgl. darüber unten S. 237 f.

war aber auch die Stadt der ersten Märtyrer, und weiter standen die Gemeinden an Wertschätzung allen anderen voran, in welchen Apostel und Apostelschüler gelehrt, welche von solchen gegründet waren. Rom konnte eine stattliche Anzahl solcher Männer aufweisen. Paulus, Markus, Lukas, Aristarch u. a. waren sicherlich dort tätig gewesen, die Wirksamkeit anderer verlegte die Sage dorthin. Hier entstanden, als der Mund der Apostel verstummt war, die beiden ersten Evangelien. Durch sie breitete sich von hier aus eine feste und relativ sehr gute Tradition über alle Christengemeinden aus. Die hier stattfindenden Synoden nahmen unter der Leitung der römischen Gemeindevorstände Ergänzungen an den Evangelien vor und wirkten auf eine Fixierung des Kanons hin. Sie vertraten damit die glaubwürdige Tradition der beiden wichtigsten kirchlichen Parteihäupter, des Petrus und des Paulus. Welchen Wert die römische Gemeinde auf die Autorität des Petrus und der petrinischen Tradition legte, das zeigte sie durch die zu Rom in das erste Evangelium aufgenommenen Petruserzählungen, vor allem durch die Aufnahme des berühmten Felsenwortes.[1] Durch dieses gekräftigt, suchte sich zunächst die bischöfliche Gewalt dort größeren Einfluß zu erringen. Daneben aber versuchte später dann der römische Bischof, die Vormachtstellung der römischen Gemeinde auch auf die Person des römischen Bischofs zu übertragen.

Dazu reichten die biblischen Worte nicht aus. Die Anschauung der pseudoclementinischen Briefe, daß Petrus mit Simon Magus nach Rom gekommen sei, und nachdem er dort diesen vernichtet, die römische Gemeinde gegründet, mußte aushelfen, den Primat des römischen Bischofs zu verstärken und sein Ansehen zu erhöhen. Trotzdem aber gelang es ihm bis um die Mitte des dritten Jahrhunderts nicht, den Glauben daran in weiteren Kreisen zu verbreiten und zu befestigen.

Schon hiermit ist gegeben, daß der päpstliche Primat theoretisch und dogmatisch auf einer völlig haltlosen Basis beruht. Mag er immerhin in den Kämpfen der Kirche gegen äußere und innere Feinde eine kräftige Stütze geboten haben: eine christliche oder gar

---

[1]) Matth. 14, 28—31; 16, 17—19; 17, 24—27. Vgl. dazu Soltau: „Eine Lücke der synoptischen Forschung" und „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" (1901) I, 218 und „Protomatthäus" in Vierteljahrsschrift für Bibelkunde (1903) I, 2. Heft.

eine biblische Rechtfertigung ist unmöglich, schon weil eine solche in den beiden ersten Jahrhunderten der Kirche gar nicht versucht ist und erst allmählich durch Umdeutung christlicher Doktrinen und unter Heranziehung ganz heidnischer Vorstellungen die Oberhand gewonnen hat.

Statt dessen steht fest, daß bis ins dritte Jahrhundert hinein wohl die römische Gemeinde, wegen ihres Alters und ihrer apostolischen Tradition, einen Vorrang gehabt, nicht ihr Vorsteher, daß dieselbe aber diesen Vorrang nicht nur mit anderen Metropolitanstädten geteilt, sondern auch nur unter Hinzuziehung von Vertretern anderer Gemeinden auf Synoden diesen Anspruch geltend gemacht hat, und daß dieses erst dann anders wurde, als sich nach heidnischen Vorbildern ein monarchischer Episkopat ausgebildet und das altchristliche Gemeindeprinzip unterdrückt und beseitigt hatte.

Der päpstliche Primat ist also eine den ersten Jahrhunderten fremde Einrichtung. Die spätere Bedeutung des römischen Bischofs kann durch die kirchenpolitischen und innerkirchlichen Verhältnisse wohl erklärt, nicht aber aus biblischen oder altchristlichen Anschauungen hergeleitet werden. Soweit die Güte der Tradition innerhalb der römischen Gemeinde und ihrer Vorsteher kirchliche Anerkennung gefunden hatte, mußte diese naturgemäß auf die unter Mitwirkung Roms erfolgte Bildung eines neutestamentlichen Kanons übergehen, welcher über die wahre Lehre Jesu besser Auskunft erteilen konnte als die mündliche Tradition.

Nichts ist den damals herrschenden christlichen Grundsätzen des allgemeinen Priestertums mehr widersprechend als der Primat einer einzelnen Person in Glaubens- und Gewissensfragen.

Aber damit ist noch nicht genug geschehen, um die katholische Kirchenlehre und die von ihr erhobenen Ansprüche auf eine religiöse Begründung des Primats zu beseitigen.

Es muß auch dargetan werden, daß die biblische und kirchenrechtliche Begründung, welche seit dem vierten Jahrhundert allmählich aufgekommen und bis jetzt herrschend geblieben ist, nichtig ist.

Die biblische Begründung des päpstlichen Primats, welche die katholische Kirche späterer Jahrhunderte versucht hat, ruht so gut wie allein [1]) auf der Stelle Matth. 16, 16—19. Auf die Frage Jesu an

[1]) Denn die bekannte Szene aus dem Schluß des Johannesevangeliums 21, 15f. („Weide meine Schafe") enthält, entsprechend der dreimaligen Verleug-

seine Jünger: „Wer sagt denn ihr, daß ich sei?“ antwortete Simon Petrus: (16) „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn.“ (17) Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: „Selig bist du, Simon Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel. (18) Und ich sage dir auch: Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. (19) Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben: alles was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein.“

Das Gewicht dieser Worte hat in der Tat die Menschheit geblendet und sie hat in ihnen eine besondere Weissagung auf die dereinstige Größe und Machtfülle jener Kirche erblickt, welche sich in besonderem Sinne als die Nachfolgerin der von Petrus gestifteten römischen Kirche ausgeben konnte.

Ein Abglanz seiner apostolischen Herrlichkeit und Glaubenskraft, welcher die Macht zu binden und zu lösen, im Himmel wie auf Erden, innewohnte, schien damit auch auf den Bischof der Gemeinde zu fallen, die in ihm ihren Urheber und geistigen Vater verehrte.

Gegenüber diesen Deutungen muß nun vor allem die Tatsache betont werden, daß Christus weder an der Stelle noch sonstwo ein solches Wort gesprochen haben kann.

Aber wie? Ist da von einer Tatsache zu reden, wo es sich um die Entfernung oder Umdeutung eines wichtigen Bibelwortes handelt?

Allerdings, schon der Name Petrus oder Kephas zeigt, daß Jesus diesen Jünger einen Fels, einen Felsenjünger genannt hat,[1]) und insoweit ist eine Beanstandung des Bibelwortes unrichtig.

---

nung (Joh. 18, 16—27 = Marc. 14, 66 f.), die dreimalige Wiedereinsetzung in sein Amt. Eine bevorrechtete Stellung vor allen „Jüngern“ (Joh. 20, 23) erhält Petrus dort nicht. — Noch weniger ist ersichtlich, wie aus Luc. 22, 31—32 ein Vorrang des Petrus hergeleitet werden kann. Jesus sagt dort (mit Hinblick auf die bevorstehende Verleugnung Petri!): „Simon, Simon, siehe, der Satanas hat euer begehret, daß er euch möchte sichten wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dermaleinst dich bekehrest, so stärke deine Brüder.“ Hiermit ist nur die antizipierte Verzeihung ausgesprochen und wahrlich dem Wankelmütigen keine höhere Rangstufe zugesagt.

[1]) Die Bemühungen Grills (Der Primat des Petrus S. 21), diese Tatsache zu bestreiten oder umzudeuten, konnten kein Glück haben. Paulus und die

Anders dagegen ist es mit den beiden folgenden Versen. Entgegen ihrem Inhalt steht fest, daß Jesus die in ihnen dem Petrus allein überwiesene Machtbefugnis bald darauf allen Jüngern, der Gesamtheit der Jünger, zugewiesen hat.

Matth. 18, 18 überliefert als Jesu Wort — dort speziell in bezug auf die Kirchenzucht in der Gemeinde sehr passend —: „Wahrlich, ich sage euch, was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel los sein."

In diesem Ausspruche wird gerade das, was die Petrusanrede diesem Apostel allein zuwies, allen Jüngern zugesprochen.

An der ersten Stelle steht es ganz allgemein und unvermittelt da, in einer Ausdehnung die Macht über Erde und Himmel verleihend, welche geradezu ungeheuerlich genannt werden muß.

An der zweiten Stelle dagegen ist dieses Recht in beschränktem Maße zu rechter Zeit ausgesprochen und allen Jüngern zugleich zugewiesen.

Treffend ist dabei von kundiger Seite betont worden, daß die zweite Äußerung die erste offenbar aufhebe. Mindestens aber muß soviel zugestanden werden: entweder Petrus oder allen Jüngern ist dieses Recht zugesprochen worden! Wem? Das muß aus den sonstigen Angaben der Evangelien klar hervorgehen.

Nun kann bestimmt bewiesen werden, daß alle Stellen des Neuen Testaments dagegen sprechen, daß diese Worte Christi ursprünglich allein zu Petrus gesprochen sind oder ihm allein ein Vorrecht vor allen anderen Jüngern haben bieten wollen.

Zunächst ist es gerade Petrus, welcher in der Folgezeit mehr als irgend ein anderer von Jesu in die gehörigen Schranken gewiesen wird. Schon wenige Verse nach jenem Felsenwort fährt Jesus den Petrus an (16, 23): „Hebe dich, Satan, von mir, du bist mir ärgerlich; denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist!" Petrus wird wegen seines Schlafens in Gethsemane getadelt, er hat wider das göttliche Gebot das Schwert gegen des Hohenpriesters Knecht gezogen, und er hat dreimal seinen Herrn verleugnet.

Wir werden deshalb nicht einen Stein auf den sonst so feurigen Jünger Christi werfen, wohl aber behaupten dürfen, daß ihn

Gemeinde zu Korinth kennen den Simon „Jonas Sohn" nur unter dem Namen Kephas.

dieses alles nicht jener besonderen Auszeichnung für würdig erscheinen läßt.

Wichtiger ist ein anderes. Weder bei Lebzeiten Jesu, noch in der Apostelgeschichte, welche ja in ihrem ersten Teile vor allem des Petrus Tätigkeit hervorhebt, ist von einem Vorrang des Petrus die Rede. Alle Berichte sind so gefaßt, als ob jene Worte (16, 17) von Jesu gar nicht gesprochen wären.

Bei Matth. 20, 20 (ebenso Marc. 10, 35) fordern die Söhne Zebedäi bzw. ihre Mutter, daß in Jesu Reich einer derselben zur Rechten, der andere zur Linken sitzen möge. Eine solche Bitte wäre doch nach der Petrusvollmacht (du bist Petrus) nicht denkbar gewesen. Ja, Christus verwirft ausdrücklich das Bestreben nach einer Rangordnung unter den Aposteln: „Das Sitzen zu meiner Rechten und Linken zu geben, steht mir nicht zu, sondern denen es bereitet ist von meinem Vater."

Nicht Petrus allein, sondern Jakobus, Petrus, Johannes sind bei Paulus im Galaterbrief „die Säulen der Gemeinde".

Speziell von einer Schlüsselgewalt Petri ist in der Apostelgeschichte, welche doch vor allem der Verherrlichung des Petrus gewidmet ist, mit keinem Wort die Rede. Als Petrus den heidnischen Hauptman Cornelius und seine Familie ohne vorherige Aufnahme in die jüdische Gemeinde getauft und als Gläubige dem Christentum zugesellt hatte, hatte er offenbar nicht diese besondere „Macht zu binden und zu lösen". Denn er wird hernach von den anderen Brüdern und Aposteln deswegen zur Rechenschaft gezogen. Bei dem Apostelkonzil (Apostelgesch. 15) ist des Petrus Wort zwar von großem Einfluß gewesen, aber Jesu Bruder Jakobus gibt die eigentliche Entscheidung.

Allen weiteren Diskussionen aber über Rangfragen und Rangstufen auf geistigem Gebiet macht die genannte Antwort Jesu an die Zebedäiden ein Ende (Marc. 10, 42): „Die weltlichen Fürsten herrschen und die Mächtigen unter ihnen haben Gewalt. Also soll es unter euch nicht sein!"

Somit wird mit hinreichendem Grund angenommen werden dürfen, daß Jesus ein solches Wort wie Matth. 16, 17—19 nicht gebraucht haben könne, um damit alle anderen Ordnungen des Reiches Gottes, wie er sie verkündet hatte, umzustoßen.

Es kommt aber noch hinzu, daß der Befund der Überlieferung des Neuen Testamentes nach dem Urteil eines jeden, welcher eine

kritische Erforschung des Bibeltextes zuläßt oder billigt, an dieser Stelle deutlich genug auf eine spätere Einfügung hinweist. Das zweite Evangelium ist bekanntlich die Grundschrift des ersten und dritten Evangeliums. Das letztere hat daneben auch das Matthäusevangelium gekannt. In keinem derselben findet sich eine Spur von dem Zusatz des Matthäus 16, 17—19. Ja, der im Matthäus folgenden Zusatz 16, 20 („Da verbot er seinen Jüngern, daß sie jemand sagen sollten, daß er Jesus der Christ wäre") zeigt, daß die Seligpreisung des Petrus ursprünglich nicht unmittelbar vorher gestanden haben kann. Bei Matth. 16, 23 fährt Jesus ja den Petrus schroff an mit den Worten: „Hebe dich, Satan, von mir, du bist mir ärgerlich; denn du meinest nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist!" Außerdem ist 16, 19 nur eine wörtliche Nachmalung von 18, 18, und 16, 18 ist offenbar erst nach Kunde von Offenb. Joh. 1, 18 formuliert worden. Diese formellen Mängel zeigen mit Sicherheit die sekundäre Herkunft jener Verse.

Am wichtigsten aber ist folgende Tatsache: Das berühmte Felsenwort, das um 120 in das Matthäusevangelium eingesetzt ist, da es schon Joh. 1, 42 benutzt ward, andererseits aber später ist, als die Sendschreiben der Offenbarung Johannis (um 95), hatte nach der übereinstimmenden Verwendung aller derer, welche es bis um die Mitte des dritten Jahrhunderts zitieren, die Tendenz, den monarchischen Episkopat biblisch zu rechtfertigen. Wie alle Apostel gleich waren, aber doch der eine Petrus einen gewissen Vorrang gehabt hat, so sollte auch der Bischof den übrigen Ältesten gleichstehend, doch in bezug auf die Macht zu binden und zu lösen allen anderen überlegen sein. Das Felsenwort ist also eine Stütze des monarchischen Episkopats, nicht des römischen Primats. Seine Beziehung auf den letzteren ist ein späterer Mißbrauch, eine Verdrehung seines wahren Sinnes.

Wenn aber selbst alles das, was über die Unechtheit von Matth. 16, 17—19 gesagt worden ist, falsch wäre, und Jesus, im Widerspruch mit seiner eigenen Lehre, einen einzigen Apostel zu seinem Stellvertreter ernannt hätte, so wäre es doch undenkbar, daß sich dessen geistige Qualität auf eine Beamtenreihe hätte fortpflanzen können, und daß diese damit Erbe der Eigenschaften und Verheißungen geworden wäre, welche dem hl. Petrus zuteil geworden waren.

In einer Familie können sich wohl einmal bestimmte geistige Vorzüge vererben; doch selbst da treten regelmäßig so große Verschiedenheiten hervor, daß von einer Regel keine Rede sein kann. Es kommt andererseits wohl vor, daß sich in einer Beamtenklasse eine gute Tradition einbürgert und fortpflanzt.[1]) Dann ist das aber nicht Sache der Geburt oder göttlicher Begnadigung, sondern eine Folge ganz bestimmter Absichten und Ziele, welche die Beamten durchsetzen wollen und zu deren Erreichung sie herangebildet sind.

Die rechtlichen Ordnungen haben meist eine größere Dauer. Die Errungenschaften früherer Generationen, welche in Sitte und Recht zum Ausdruck kommen, können einer Institution eine höhere Weihe verleihen.

Aber die Annahme, daß sich eine geistige Fähigkeit, zumal die Gabe, der Träger einer besonderen göttlichen Offenbarung zu sein, auf eine bestimmte Beamtenklasse regelmäßig fortpflanzen, ja vererben müsse, ist einfach vernunftwidrig.

Auch sagt ja Jesus bei Matthäus 16, 19 zu Petrus nicht „du wirst — sei es allein oder mit deinen Nachfolgern — das Fundament der Kirche werden“, sondern „auf dich will ich meine Kirche bauen“.[2]) Er spricht also von der Gründung der Kirche, welche ein für allemal erfolgt ist. So erscheint also die Übertragung des von dem persönlichen Glaubensheroismus des Petrus Geltenden auf eine eventuelle wunderbare Amtsbefähigung der Päpste nach allen Seiten hin als völlig unhaltbar.

Aber dieser ganze stolze Bau, welcher bestimmt erschien, Jahrtausende die historische und dogmatische Grundlage der einen, alleinseligmachenden christlichen Kirche zu sein, ist obenein noch auf einer historischen Fiktion aufgebaut, welcher jede tatsächliche Grundlage fehlt. Einer der letzten Vorkämpfer für die Papstfabel von Petrus in Rom[3]) hat die Thesen aufgestellt: „Die Tatsache des Aufenthalts, der apostolischen Wirksamkeit und des Todes Petri in Rom sei eine eminent historische; und ebenso unanfechtbar sei, daß Petrus Lehrer, Stifter und erster Leiter — Bischof — der römischen Kirche war“.

---

[1]) Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Petrus in Rom und der päpstliche Primat“ (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge N. F. Heft 349) S. 33f.

[2]) Langen, „Das vatikanische Dogma“ S. 14. Vgl. unten S. 246.

[3]) Johannes Schmid: „Petrus in Rom oder novae vindiciae Petrinae“ (Luzern 1892).

Diese „Thesen“ sind nicht nur als Hypothesen unhaltbar, sondern stehen im Widerspruch zu allen historisch feststehenden Tatsachen.[1])

Das einzige, was hieran historisch ist, ist der Märtyrertod des Apostels Petrus. Aber

1. es steht im Widerstreit mit allen historischen Angaben, daß Petrus vor 63 in Rom gewesen ist, und

2. gewichtige Anzeichen sprechen dafür, daß Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben ist;

3. die ersten Spuren jener Tradition, welche Petrus in Rom wirken und den Märtyrertod erleiden läßt, treten erst nach 150 auf. Ihr Ursprung liegt in der Legende von Simon dem Zauberer, wie sie in der Tendenzschrift der Pseudoclementinen niedergelegt ist.

Über die beiden ersten Punkte kann ich mich hier kurz fassen. Petrus war bis zum Tode des Jakobus des Älteren (43) in Jerusalem, dann nach kürzerer Abwesenheit erscheint er wieder als eine der Säulen der jerusalemischen Gemeinde. Mit ihm verhandelt Paulus um 50 beim Apostelkonzil in Jerusalem. Einige Zeit darauf treffen beide in Antiochia zusammen (Galat. 2, 1 f.). Dann hören wir von Petrus nichts weiter. Wenn aber Paulus im Jahre 57 an die Römer schreibt und diese Gemeinde zu seinem Missionsbereich rechnet, so kann nach Galat 2, 9 Petrus damals nicht in Rom gewesen sein. Ebensowenig kann er dort in der Zeit sich aufgehalten haben, als Paulus in Rom war, d. h. während der Jahre 61—63. Die Möglichkeit, daß er dorthin gereist sei, um das durch Paulus Tod unterbrochene Werk weiterzuführen, soll gewiß nicht geleugnet werden; aber recht bedenklich für eine solche Vermutung ist die Tatsache, daß auch keine einzige Stelle aus dem ganzen folgenden Jahrhundert (bis nach 150) irgend eine Spur davon enthält, daß Petrus in Rom gewesen oder auch dort nur sein Martyrium erlitten habe. Alle glaubwürdigen Angaben weisen vielmehr anderswohin.

Bisher hatte man wohl noch einiges Gewicht auf den 1. Petrusbrief legen können, dessen Abfassung voraussichtlich in die Zeit der domitianischen Christenverfolgung zu verlegen ist. Aber Auf- und Unterschrift wie manche andre Zusätze[2]) gehören einer viel späteren

---

[1]) Vgl. zu dem folgenden Soltau „Petrus in Rom“ S. 8 f.

[2]) 1. Petr. 1, 1—2; 2, 5; 3, 19—22; 4,4—6; 5, 1—5; 5, 12—14. Vgl. Soltau: „Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes“ in „Theologische Studien und

Bearbeitung an. Beide zeigen, daß man später, um 150, gewichtige Rundschreiben an die Gemeinden mit der Autorität des Apostels zu decken gesucht und damals sogar schon, wenn auch noch recht schüchtern, den Versuch gemacht hat, den Apostel Petrus mit dem modernen Babylon, mit Rom, in Beziehung zu setzen. Mehr nicht.

Justin, welcher ausführlich von des Magiers Simon Wirken in Rom spricht, kennt die Fabel noch nicht, daß dieser dort mit Simon Petrus zusammengetroffen sei, und erwähnt überhaupt den Petrus nicht.

Dagegen lassen umgekehrt die berühmten Worte, in welchen der römische Presbyter Clemens (um 95) das Leiden von Petrus und Paulus bespricht, den entgegengesetzten Schluß zu. Vernichtend für die Annahme, daß Petrus in der neronischen Verfolgung gelitten habe, ist endlich folgendes. Bei den Märtyrern wurde das Datum ihres Todes gefeiert. Bei der Wiederkehr desselben wurde an ihren Gräbern gebetet. Nun steht das Datum des neronischen Brandes absolut fest (19. Juli 64), und damit ist das Datum der neronischen Christenverfolgung auch nahezu gegeben. Sie fiel in den August 64. Trotzdem dieses offenkundig war, ist doch in Rom nie ein Gedenktag zu Ehren des hl. Petrus im Monat August gefeiert worden. Der Gedenktag für Paulus und Petrus war der 29. Juni, Petri Stuhlfeier ward im Februar begangen.

Anderseits ist es den ausgezeichneten Spezialforschungen von Erbes gelungen, es sehr wahrscheinlich zu machen, daß Petrus in Jerusalem gestorben sei. Manche Züge der sagenhaften Petrusakten, die bis etwa in die Zeit des Commodus (190) hinaufreichen, weisen jedenfalls mehr auf Jerusalem, als auf Rom hin. So namentlich der Zug, daß fromme Männer aus Jerusalem sich die Leiche des gekreuzigten Petrus ausbitten, um sie zu bestatten.

Somit gewinnen wir folgendes Schlußurteil:[1])

1. Die Worte: „Du bist Petrus und auf diesem Fels will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwinden" stehen weder im Markus, welcher die Quelle des Matthäus war, noch im Lukas, der mit Kenntnis von Markus und Matthäus schrieb. Sie standen mithin in der ursprünglichen Fassung der

---

Kritiken" 1905. Vgl. ebd. 1906 S. 456f. Der 2. Brief Petri ist eine sehr späte Überarbeitung des Judasbriefes und kann überhaupt nicht in Betracht kommen.

[1]) So hatte es schon meine Schrift „Petrus in Rom" S. 34 formuliert.

Worte Jesu nicht, sind erst eine spätere Ausführung des letzten Bearbeiters des Matthäusevangeliums.

2. Wären sie aber gerade so wörtlich von Christus damals gesprochen, so hätten sie keinen dauernden Vorrang des Petrus bedeuten können. Denn Christus hat an den verschiedensten Stellen hervorgehoben, daß er eine Rangordnung unter den Jüngern weder kenne noch wünsche, vielmehr

3. eine solche schnurstracks seinen Ordnungen widerspreche; Matth. 20, 27 heißt es: „Wer da will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht.“

4. Viele andre Stellen bezeugen es, wie Jesus später einen solchen Unterschied unter den Jüngern nicht gekannt hat, auch nicht die übrigen Apostel. Um so weniger ist

5. daran zu denken, daß die Nachfolger Petri als solche, auf Grund von Jesu Worten, irgendwelchen Vorrang vor anderen auf dem Gebiete des Glaubens, der Glaubensnormen, der Kirchenzucht auszuüben befugt gewesen wären.

6. Petrus kann ohnedies nie römischer Bischof gewesen sein, denn eine über die übrigen Presbyter hinausragende bischöfliche Gewalt ist dem ersten Jahrhundert fremd.

7. Wäre aber Petrus selbst im Besitze einer solchen Würde gewesen, so könnte er diese doch eher in Antiochia oder Jerusalem oder sonstwo im Orient, als gerade in Rom ausgeübt haben, denn

8. bis kurz vor der neronischen Christenverfolgung, zu welcher Zeit Petrus voraussichtlich als Märtyrer gelitten hat, kann er nicht in Rom gewesen sein und vieles, vor allem das völlige Schweigen der besten Zeugnisse, der Apostelgeschichte, des römischen Bischofs Clemens, dazu die Nichtfeier seines Todestages in Rom, sprechen gegen sein Martyrium gerade in Rom.

9. Erst in den Zeiten, da sich einzelne größere christliche Gemeinden um den Vorrang stritten und ihren Wert dadurch zu begründen suchten, daß sie von Aposteln gegründet seien oder die Traditionen der Apostel bewahrt hätten, suchte die römische Gemeinde unter Berufung auf das Martyrium des Paulus und des Petrus ihren Einfluß zu befestigen. Nicht aber tat man dieses, um den Vorrang des römischen Bischofs zu begründen, sondern nur um die Bedeutung der römischen Gemeinde und der in ihr bewahrten Tradition zu heben und zu beglaubigen. Und nie bezog man sich dabei auf das Felsenwort.

10. Die volkstümliche Sage von dem Streit des Simon Petrus mit dem Magier Simon, welcher — nach dem Zeugnis des Märtyrers Justinus — in Rom sein Wesen getrieben haben soll, hat dann die Ausbreitung der Petrussage ungemein befördert, weiterhin auch das fromme Bestreben der römischen Christen, das Gedächtnis ihrer ersten Blutzeugen, welche unter Nero am Vatikan gelitten hatten, hochzuhalten.

11. Mit der volkstümlichen Petrussage verband sich seit Anfang des zweiten Jahrhunderts das bewußte Bestreben der römischen Gemeindevorstände, den politischen Einfluß der Reichshauptstadt auch auf die kirchliche Stellung der römischen Christengemeinde und ihrer Bischöfe zu übertragen. Diese faktische Bedeutung darf aber damals noch nicht eine kirchenrechtliche oder theologische Begründung beanspruchen.

12. Das einzig historisch beglaubigte Faktum aus alter Zeit, welches den Ausgangspunkt für alle päpstlichen Allmachtsbestrebungen bildet, ist die zwar nicht bestimmt überlieferte, aber doch höchst wahrscheinliche Tatsache des Martyriums des Petrus zur Zeit der neronischen Christenverfolgung. Im übrigen schweigt die Geschichte, d. h. der Bericht der Zeitgenossen, fast 100 Jahre hindurch. Sein Martyrium ist viel eher nach Jerusalem zu verlegen, als gerade nach Rom.

Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, in welchem Grade die um 150 geschriebenen Pseudoclementinen, d. h. Briefe, die unter dem Namen des Bischofs Clemens von ebionitischer Seite gefälscht und in Umlauf gesetzt worden sind, den Glauben an eine Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom ausgebreitet haben. Der Grund liegt klar zutage. Es sollte die judenchristliche Richtung gegenüber dem freieren heidenchristlichen, paulinischen Christentum angepriesen werden, und dazu dienten die Legenden, welche Petrus über Simon Magus den Sieg erringen ließen.

„Die Romreise des Petrus samt seinem dortigen Martyrium ist freie Phantasie, geboren aus ebionitischem Größenwahn und Haß gegen den großen Heidenapostel“!

War es zu verwundern, daß der römische Bischof und die römische Gemeinde, welche sich schon vorher so gern auf Petrus bezogen, wenn sie sich im Besitz der reinen Lehre wähnten, auch diesen neuen Ruhmestitel für den allverehrten Apostel in Anspruch nahmen? Daß sie in dieser Erzählung den Sieg des wahren

Christentums über Simon Magus, über Paulus und freiere Sekten erkannten?

Ein so umstrittenes Recht, wie es der Vorrang des römischen Bischofs in der alten katholischen Kirche war, mußte überall auf Bundesgenossen bedacht sein, und die fromme Sage war kein zu verachtender, wenn man Glauben für das erwecken wollte, was den längst vorhandenen Bestrebungen, die Vormachtstellung der römischen Gemeinde zu stützen, dienen konnte.

Aber das Meiste hiervon gehört erst einer späteren Geschichtsperiode an.

Erst im Laufe des 4. Jahrhunderts, wo nicht noch später, nachdem längst der römische Bischof wie alle übrigen, in seiner Gemeinde die unumstrittene Oberleitung inne hatte, mußte auch das Felsenwort an Petrus dazu dienen, den Primat des römischen Bischofs als Nachfolger Petri biblisch zu begründen.

Die früheste offizielle Verwendung dieses Spruches findet sich jedenfalls erst bei den Päpsten des 5. Jahrhunderts, wenn z. B. der päpstliche Legat Philippus auf dem ökumenischen Konzil zu Ephesus (431) behauptet, der Apostel lebe noch stets in seinen Nachfolgern und richte durch sie. [1]

Aber erst nachdem lange Zeit hindurch diese Fiktionen und Theorien kirchliche Verwendung gefunden hatten, fanden sich auch Gläubige dafür, daß der päpstliche Primat auf jenen biblischen Worten beruhe, und der Glaube vieler Jahrhunderte hat dieser Geschichtslüge zum Siege verholfen. Der Grundsatz Mirza-Schaffys regiert eben die Welt:

„Was töricht schien im Anbeginn,
Woran kein Weiser sich beteiligt:
Ging ein Jahrtausend drüber hin,
Erscheint's ehrwürdig und geheiligt.
Und bringt es den Verstand auch ins Gedränge,
Wirkt es doch mächtig auf die Menge.“

Die beiden ersten Jahrhunderte nach dem apostolischen Zeitalter sind erfüllt von dem unchristlichen Trachten, heidnische Rang- und Machtverhältnisse im Christentum zur Herrschaft zu

[1]) Vgl. Langen, Die Kirchenväter und das Neue Testament (Bonn 1874) S. 126f. Das Vatikanische Dogma 1, 56; 1, 69f. Das Resultat des Verhörs, welches Langen mit den Kirchenvätern anstellt, ist: „vielfach halten die Väter die Benennung des Petrus als Fels der Kirche für eine persönliche Auszeichnung,

bringen. Diese Bestrebungen sind von dem größten Erfolge begleitet gewesen. Mit dem völligen Sieg der Episkopalverfassung war auch der schließliche Sieg der hierarchischen Herrschaftsgelüste des römischen Bischofs und seines Primats errungen, zugleich aber auch die Beseitigung der christlichen Grundprinzipien erreicht.

Jesus hatte dem Menschen den unmittelbaren Zugang zu Gott und zum Reiche Gottes verschafft. Die innigsten Beziehungen zwischen der Menschenseele und ihrem Gott sollten ihr die Seligkeit eröffnen.

Die kirchliche Hierarchie und der päpstliche Primat haben dieses Verhältnis zerstört. Menschliche Vermittler, welche seligsprechen und verdammen, willkürlich binden und lösen können: darin liegt die reinste Negation der Ordnungen des Reiches Gottes, wie es Christus verkündigt hat.

Übrigens zeigt die besondere Geschichte der Patriarchate und das, was über ihre Rangordnung feststeht, daß von einer allgemeinen Anerkennung des römischen Primats auch selbst dann noch keine Rede sein kann.

Ausdrücklich hat das Konzil zu Nicaea (325) nicht etwa nur den römischen Bischöfen, sondern auch denen von Alexandria und Antiochia für die in ihrem Bezirk befindlichen Exarchen, Metropoliten und Bischöfe die Oberhoheit zuerkannt. Diese drei erhielten als „bereits in altem Herkommen begründet" die Stellung von Patriarchen. Das Konzil von Chalcedon (451) stellte den Patriarchen der „östlichen Kaiserstadt" demjenigen des alten Rom völlig gleich, und daneben wurde auch dem Bischof von Jerusalem, wenn auch nur über einen kleineren Bezirk, der Patriarchat zugesprochen. Es gab also nicht einen höchsten Oberleiter der damaligen Christenheit, sondern fünf. Diese sollten die Kirche repräsentieren, nicht der Bischof von Rom allein.

Die fernere Geschichte war Rom allerdings günstig. Kaum 200 Jahre später (640) waren die Patriarchate von Alexandria, Antiochia, Jerusalem in den Händen der Araber. Seitdem gab es in der Christenheit nur noch zwei Patriarchen. Der Patriarch von Konstantinopel hatte allerdings nicht einen apostolischen Sitz, sein

---

welche eine Übertragung jener Benennung ausschließt." Viele Väter deuten den „Fels" auf Christus, andere auf den Glauben des Petrus, andere auf Petrus „ohne an seine Amtsnachfolger zu denken".

Sprengel wurde durch die vordringenden Sarazenen allmählich beschränkter. Trotzdem aber blieb er für lange Zeit der mächtigere. Der Rückhalt am griechischen Kaiser, nicht kirchliche oder dogmatische Erwägungen, sprachen für seine Vormachtstellung.

Dem römischen Bischof jener Zeit konnte in der Tat, durch die geschichtlichen Ereignisse bedrängt, „für seine Gottähnlichkeit“ bange werden. Afrika und Spanien fielen in die Hand der Sarazenen, die bald auch nach Sizilien und Süditalien hinüberzogen.

Die Mehrzahl der Germanen waren Arianer; Goten und Langobarden in Italien gehörten dieser ketzerischen Richtung an. Erst durch das Frankenreich und durch die katholischen Missionen im Norden gewann der römische Bischof wieder einen welthistorischen Einfluß, der durch die pipinische Schenkung und durch die pseudoisidorischen Dekretalen noch bedeutend verstärkt wurde.

Als aber derselbe Papst Nikolaus I., welcher mit Hülfe dieser Dekretalensammlung seinen Primat fester begründet hatte, in die Verhältnisse der griechischen Kirche eingreifen und gar den Patriarchen Photios absetzen wollte, da zerbrach der päpstliche Bannstrahl und die Kirchentrennung war die Folge.

Seit jener Zeit gab es in Wahrheit zwei Häupter der Einen Kirche, es gab eine katholische und eine orthodoxe christliche Kirche, welche schon in ihren Namen das Unrichtige und Unpassende dieser Bezeichnungen zur Schau tragen.

Um so mehr hat der römische Papst wenigstens theoretisch seinen Primat über die ganze Kirche in Anspruch genommen. Er hat damit auch Glück gehabt bei vielen Leichtgläubigen, welche weder die geschichtlichen Tatsachen kannten, noch ein Verständnis für die Grundlehren des Christentums hatten.

Das hierarchische System, an dessen Spitze der Papst steht, ist unvereinbar mit dem Evangelium. Alle einzelnen Elemente sind dem heidnischen römischen Staatswesen entlehnt. Der Papst selbst ist der wahre Nachfolger des Priesters, dessen Namen er beibehalten hat: des Pontifex maximus.

---

9. Der äußere Sieg des Christentums und sein innerer Verfall.

Wir haben die Entwicklung des Christentums während der ersten 3—4 Jahrhunderte verfolgt. Nicht chronologisch, sondern sachlich geordnet überblickten wir die Tatsachen, die zeigten, welche Umgestaltungen die Lehren und Vorstellungen Jesu erfahren hatten.

Die verschiedenen heidnischen Elemente, welche nach und nach in die von Jesu verkündigte Lehre eingedrungen sind, haben im Laufe der ersten Jahrhunderte der Christenheit Vorstellungen über das Christentum aufkommen lassen, welche es verschuldet haben, daß die erstehende und allmählich zur Herrschaft gelangte christliche Kirche eine Mißbildung geworden ist, welche wenig oder gar nichts von dem Geiste ihres Urhebers behalten, sich nur eine äußere Ähnlichkeit mit manchen Ordnungen des apostolischen Zeitalters bewahrt hat.

Diese Entwickelung hat ihren Abschluß gefunden in der Anerkennung der christlichen Kirche durch den römischen Staat. Es ist daher noch das Wesen dieses Übergangs klarzulegen und der Nachweis zu erbringen, inwiefern diese äußerlich genommen glückverheißende und oft freudig begrüßte Veränderung günstig oder ungünstig für die weitere Entwickelung eines wahren Christentums gewesen ist.

Nachdem Konstantin der Große 324 seinen letzten Gegner Licinius niedergeworfen hatte, sah er es als seine vornehmste Aufgabe an, der christlichen Kirche die ihr gebührende Stellung im römischen Staate zuzuweisen. Der herz- und prinzipienlose Despot, dem jetzt das römische Weltreich zu Füßen lag, verstand darunter nichts anderes, als daß er die Kirche der Staatsomnipotenz dienstbar machte. Er hat als schlauer Diplomat seine Rolle ganz gut gespielt, aber er hat, wie alle Verächter der Ideologen, keine dauernden

Erfolge erzielt. Konstantin hat schließlich nach beiden Seiten hin Fiasko gemacht. Er hat den Staat in die kirchlichen Parteikämpfe hineingezogen, und er hat dazu beigetragen, die Religion zur Kirche hinauszutreiben. Das letztere war allerdings noch weit bedenklicher, als das erstere. Soweit Konstantin und seine Söhne nur ein Heil und nur ein Ziel kannten, die Kräftigung einer absoluten Herrschergewalt und durch sie eine Wiederherstellung des römischen Reiches, waren ihre Bestrebungen verständlich und berechtigt. Denn selbst in den kirchlichen Kämpfen befestigte sich die Staatsoberhoheit trotz vorübergehender Mißerfolge auf die Dauer immer mehr. Dagegen war der Schaden, welchen die christliche Kirche erlitt, unermeßlich und nicht wieder gut zu machen. Diese Wirksamkeit der Cäsaren hat bis in das Mittelalter hinein ihren für das Christentum verderblichen Einfluß ausgeübt, und ganz wird das Staatskirchentum überhaupt nicht mehr auszurotten sein.

Dem Scharfblick Konstantins konnte es nicht verborgen bleiben, daß die kirchliche Gewalt in den Händen der Bischöfe konzentriert lag. Die Machtstellung der Bischöfe war nicht nur faktisch bedeutsam geworden, sondern erschien auch geheiligt dadurch, daß dieselbe in letzter Linie auf dem den Bischöfen allmählich allein zustehenden Recht der Sündenvergebung beruhte, wie es Matth. 18, 18f. scharf formuliert hatte. Diese ihre Bedeutung war womöglich noch gesteigert worden durch ihre Wirksamkeit in der diokletianischen Verfolgung, „die so vielen Bischöfen die Märtyrerkrone aufs Haupt gedrückt hatte“.

Mit einer demokratisch geordneten Volkskirche — das ist mit Recht bemerkt worden — hätte das Kaisertum nicht paktieren können. Mit dem Episkopat ließ sich dagegen ein Bund zu gegenseitiger Förderung und Unterstützung schließen.[1]) So ward denn die konstantinische Kirchenpolitik gerade auf einen Fels gegründet, welcher, wie wir (S. 220) zeigten, in Wahrheit ein Stein des Anstoßes für jedes wahrhaft christliche Gemüt sein mußte.

Durch die verschiedensten Mittel gelang es Konstantin, die Bischöfe für sich und seine herrschsüchtigen Pläne, für die Staatsomnipotenz zu gewinnen. Staatliche Gehälter wurden ihnen ausgesetzt. Mit der größten Devotion trat er ihnen bei allen öffent-

---

[1]) Vgl. für das folgende Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, II, 259f.

lichen Anlässen entgegen und kargte nicht mit allerlei Ehrenvorrechten. Auch befreite er sie von den Personallasten und eximierte sie von der gewöhnlichen Gerichtsbarkeit.

Dafür verlangte und erlangte er aber auch einen bedeutenden Einfluß auf die Bischofswahl. Die Volkswahl war längst Formsache neben der Nomination der Bischöfe durch die Presbyter geworden. Wichtiger als die Wahl war die Weihe und Bestätigung durch die Bischöfe der Provinz und den Metropoliten geworden.

Um so leichter war es dem Kaiser, durch einen Druck auf einige der maßgebenden Persönlichkeiten der Provinz seinen Willen durchzusetzen.

Bei den vielfältigen kirchlichen und politischen Spaltungen, welche innerhalb der Kirche waren, gelang es so dem Kaiser, dort, wo es ihm darauf ankam, eine ihm genehme Persönlichkeit auf den bischöflichen Stuhl zu erheben.

Konstantin und seine Söhne fühlten sich schon bald ganz sicher in dem Besitz eines solchen Einflusses. Das zeigt sich namentlich darin, daß sie den Bischöfen staatliche Rechte übertrugen und die Geistlichkeit in die Beamtenhierarchie miteinreihten. Die Bischöfe übten damals einen weitgehenden Einfluß als Schiedsrichter aus. Einigten sich die Parteien auf den bischöflichen Schiedsspruch, so war derselbe dem der weltlichen Obrigkeit gleich, nur daß er faktisch inappellabel war. Auch im Kriminalrecht erwarb der Klerus eine bevorrechtigte Stellung. Dadurch, daß die Kirchengemeinden Erbschaften erwerben durften, kamen sie bald zu reichem irdischem Besitz.

Besonderen Einfluß aber gestand Konstantin den Bischöfen insoweit zu, als er regelmäßig von ihnen Klagen und Beschwerden annahm. „Bald fühlten sich die Diener der Kirche gewissermaßen zur Kontrolle und Beaufsichtigung der Beamten befugt, und diese wagten nicht, gegen diese neue Einrichtung sich aufzulehnen, so verhaßt ihnen dieselbe zweifellos war."

Durch alles dieses nahm die Kirche äußerlich an Macht und Ehren zu. Zu gleicher Zeit aber erlitt sie unermeßlichen Schaden, indem sie und ihre Organe, vor allen Dingen die Bischöfe selbst, in den Bann der staatlichen und imperialen Interessen mithineingezogen wurden. „Nach solchen Taten", sagt Karl Müller, „war es dem Kaiser leicht, die dankbare Kirche, die durch gehäufte Liebenswürdigkeit wie klügste Politik berauschten Bischöfe ganz in

seinen Dienst zu nehmen, abhängig von sich und seiner Politik zu machen, den **Grund zur Reichskirche** zu legen". Diese sollte ihm bei dem Zerfall, welcher dem Reiche von innen und von außen drohte, der feste Kitt sein, welcher die morschen Bruchstücke wieder zusammenfügte. Sie sollte durch ihre feste Organisation die staatserhaltende Kraft par excellence werden.

Damit aber die Kirche hierzu gute Dienste leisten konnte, mußte sie in sich selbst gefestigt sein. Es mußte also das Hauptbestreben Konstantins sein, das schon in der Kirche lebhaft empfundene Bedürfnis nach Einheit in der Lehre und nach Übereinstimmung in den kirchlichen Ordnungen zu stützen und zu fördern. Erst die so gefestigte Organisation konnte dann ein brauchbares Hilfsmittel werden, um alle provinzialen Sonderbestrebungen niederzuhalten.

Diese Absichten Konstantins traten schon früh deutlich hervor, ja schon so früh, daß sein Plan vielfach einen schroffen Widerstand seitens seiner entschlossenen Gegner fand.

Schon 316 hatte Konstantin die Bischöfe des ganzen Abendlandes zu einer allgemeinen Synode nach Arles berufen und auf ihr Beschlüsse für eine strikte Unterordnung der Laien unter die bischöfliche Disziplin fassen lassen. Die Kleriker, so wurde ferner bestimmt, durften nicht ohne Erlaubnis ihrer Bischöfe ihre Gemeinde verlassen, um sich damit der Strafgewalt ihres Bischofs zu entziehen. Eine merkwürdige Fürsorge seitens eines heidnischen Kaisers! Noch eigentümlicher war es, daß er sich in den nächsten Jahren so ängstlich um die Herstellung der Glaubenseinheit in der Christenheit bekümmerte. Vorerst sah sich der Kaiser allerdings hierbei ernstlich gehemmt, ja in die Defensive gedrängt.

Die heftigen Streitigkeiten innerhalb der afrikanischen Kirche, in welcher katholische Bischöfe, die in den Zeiten der Verfolgung zu schwach gegen die Obrigkeit gewesen waren, abgesetzt wurden, hätten ihn stutzig machen und zunächst zur Vorsicht mahnen sollen. Denn die leidenschaftliche Wut der afrikanischen Bischöfe unter Donatus Leitung hatte sich vornehmlich gegen alle Versuche gerichtet, die Freiheit der kirchlichen Entwicklung zu schmälern. Mit Grund fühlten jene fanatisierten Christengemeinden, daß die ihnen entgegentretenden katholischen Bischöfe zu fügsam gegen die Anforderungen des Staates waren, und das war für jene Kreise, welche die Verbindung von Staat und Kirche prinzipiell verwarfen

und noch dazu anerkanntermaßen durch die Reinheit ihres Glaubens und Lebenswandels ihren staatsfreundlichen Gegnern überlegen waren, Grund genug, um gegen den doch noch immer heidnischen Kaiser sich aufzulehnen.

Nach den Zeiten der blutigsten Verfolgung der Donatisten, in welchen Konstantin doch nur staatsgefährliche Elemente erblickte, weil sie die Ruhe des Reiches und die Einheit der Kirche störten, kam es wohl äußerlich zu einem Friedensschluß. Aber derselbe war kein Erfolg, ja die kaiserliche Autorität in Afrika hatte dauernd einen empfindlichen Stoß erlitten.

Äußerlich erfolgreicher gelang es Konstantin, die arianischen Streitigkeiten beizulegen. Es wäre gefährlich gewesen, zumal für einen noch nicht getauften Kaiser, nur durch ein Dekret die Entscheidung in der wichtigen Frage über die Definition der Gottheit Christi zu treffen.

Der Kaiser mußte einsehen, daß vielleicht gerade durch eine vermittelnde Entscheidung der weltlichen Obrigkeit, wie bei den Donatisten, so auch hier, der Fanatismus der religiös Erregten geschürt werde. Er legte daher die eigentliche Entscheidung in die Hand einer allgemeinen Reichssynode. Aber damit wahrte er nur den Schein. Tatsächlich diente auch dieses erste ökumenische Konzil in Nicäa (325) dazu, die Kirche einem einheitlichen Willen untertan zu machen, welcher der Natur der Sache nach doch immer mehr der Wille des Herrschers, als der der Kirchenhäupter war.

Der Kaiser selbst erschien anfänglich nur als „ein der Belehrung bedürftiger Laie“ in der Versammlung der Bischöfe und trat offiziell nicht hervor. Nachdem er aber die verschiedenen Richtungen nach ihrer mehr oder minder staatserhaltenden und staatsgefährlichen Seite abgeschätzt hatte, gab er die Parole für das ὁμοούσιος aus: die „Wesensgleichheit“ von Vater und Sohn war das Dogma, welches der noch heidnische Kaiser für das richtige erklärte, und „die meisten Väter fügten sich seiner höheren Einsicht.“ Die opponierenden Arianer wurden verflucht und verbannt; die Schriften des Arius wurden verbrannt; schon ihr Besitz galt als ein todeswürdiges Verbrechen.

Konstantins Söhne verfolgten zwar später diese „wahre Lehre“ des katholischen Glaubens mit denselben Waffen und — mit dem gleichen äußeren Erfolg. Wiederum gelang es ihnen zeitweise, die Kirche dem Herrscherwillen völlig untertan zu machen. Aber was

sie zu leiten und zu beherrschen glaubten, das war nicht die christliche Religion; das waren nicht die Herzen der Christen, sondern ein alles christlichen Glaubens beraubtes Skelett der katholischen Bischofskirche.

Die Kirche und ihre vornehmsten Vertreter, die Bischöfe, gefügige Diener der Staatsomnipotenz! Das war das Endziel einer Entwickelung, welche mit der Duldung des Christentums begonnen und mit seiner Erhebung zur orthodoxen Staatsreligion abschloß. Die Kirche war damit herabgesunken auf den niedrigen und entwürdigenden Standpunkt, daß sie ein Teil jener Beamtenbureaukratie geworden war, welche den allgemeinen Zerfall von Staat und Gesellschaft aufhalten, die gezwungen sein sollte, zu diesem äußerlichen Zwecke einen Teil ihrer geistlichen Macht zu verwenden.

Es ist unmöglich, in Kürze den Rückgang zu schildern, welchen alle einzelnen christlichen Einrichtungen erleiden, wie entwürdigt die religiösen Vorstellungen und Gefühle sein mußten, nachdem die Kirche so ein Organ der kaiserlichen Despotenwirtschaft geworden war.

Während Konstantin höchstens durch Gunsterweisungen den Übertritt zum Christentum förderte, wandten seine Söhne bereits schärfere Mittel an. Sie ließen die heidnischen Tempel gewaltsam schließen und verboten alle Opfer bei Todesstrafe. Ohne innere Überzeugung, aus Furcht vor Benachteiligung und Strafe traten jetzt zahlreiche Heiden zum Christentum über. Die Kaiser setzten die Todesstrafe auf heidnische Wahrsagerei und Zauberei, sowie auf den Opferdienst. Es waren also vielfach rein äußere Beweggründe, die zur Bekehrung führten: Hoffnung auf die Gunst der Kaiser, Streben nach Ämtern und Ehren, ja einfach Geschäftsrücksichten. „Mehrfach entschied die Erwägung, daß der Christengott mächtiger sei als die Heidengötter, daß von ihm mehr zu erhoffen sei als von den Heidengöttern.“[1])

Mit Gratian (375—383) und Theodosius (379—395) setzte endlich die schauderhafteste Glaubensverfolgung ein. Mord und Totschlag ward um des Glaubens willen verübt. Pöbel und Mönche zerstörten die Tempel. Soldaten hieben das widerspenstige Volk nieder. Im Namen Jesu siegten Glaubenshaß und sittliche Verrohung.

---

[1]) Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit, 2, 312f.

Statt vieler Einzelausführungen genüge hier ein Blick auf das Leben und Treiben des einst viel gerühmten römischen Bischofs Damasus (366—384). Konstantius, der Sohn des großen Konstantin, hatte sich mehr auf die Seite der Arianer gestellt, hatte 355 sogar den römischen Bischof Liberius verbannt und einen vermittelnden Diakon Felix eingesetzt. Zu dessen Partei hatte auch Damasus gehört, wenn er auch später unter Gratian (378) wieder zu der schroff nicänischen Partei überging. Jedenfalls brachte er es nach des Liberius Tode dahin, daß die Majorität ihn zum römischen Bischof erwählte, während eine Minderheit einem Mann, welcher dem Liberius die geschworene Treue nicht gehalten hatte, diese Stellung versagte. Zum Eidbruch fügte Damasus nun die nackte Gewalt. Die Kirche, in der sein Gegenpapst Ursinus mit seiner Partei sich befand, ließ er erstürmen; bei dem Blutbad wurden mehr als hundert Menschen hingemordet. Aber trotz alledem half ihm seine korrekte Rechtgläubigkeit zu hohem Ansehen bei den Kaisern.

Welch ein Nachfolger des hl. Petrus! Wie völlig veräußerlicht und verweltlicht war das höchste Lehramt der katholischen Kirche! Wie ganz niedriger Art waren die Rücksichten, auf welche damals in religiösen Fragen bei kirchlichen Würdenträgern geachtet wurde! Von Christi Geist und Moral keine Spur!

Nicht minder verderblich für das Christentum war eine andere Wirkung, welche seine staatliche Anerkennung mit sich brachte.

Da meist kein innerer Drang, keine tiefere Überzeugung die leitenden Kreise zur Annahme des Christentums geführt hatte, da überall Politik und ein gewisses kluges Anpassungsbestreben die Triebfedern gewesen waren, welche die intelligenteren Kreise der neuen Staatsreligion zuführten, so war es kaum anders möglich, als daß die Herübernahme christlicher Anschauungen nur eine äußerliche war. Ein gewisser christlicher Firnis genügte vielen, wenn auch die Grundfarben heidnisch blieben.

Darauf hin wirkte auch das an sich verständige Bestreben, die Gegensätze zu schlichten, heidnische Gebräuche zu schonen, heidnische und christliche Vorstellungen durch gegenseitiges Verstehenlernen einander zu nähern. Nur pflegen derartige wohlgemeinte Versuche, prinzipiell verschiedene Richtungen auszusöhnen und ihre Gegensätze auszugleichen, in religiösen Dingen meist bei lauter Halbheiten stehen zu bleiben und die eigentlichen religiösen Bedürf-

nisse unberücksichtigt zu lassen. Solche künstlichen Experimente befriedigen keinen Teil und verderben beide Richtungen.

So auch hier. „Das Heidentum, das im Reiche keine Stätte mehr fand, barg sich in der Kirche.“ Viele Männer, selbst aus kirchlichen Kreisen, suchten in einem Synkretismus das Heil, d. h. sie bestrebten sich, die liebgewordenen heidnischen Vorstellungen den christlichen an die Seite zu stellen, sie mit denselben zu kombinieren. Wäre der Anblick derartiger religiöser Mißbildungen nicht so überaus beschämend, man würde vielfach sich des Lächelns kaum erwehren können. Der Christ gewordene Klaudian (um 400), welcher einen Ostergesang dichtete, verherrlichte daneben Victoria und Justitia, Minerva und Apollo und spottete auch wohl wieder über die Heiligenanrufung.[1]) Der volkstümliche Polytheismus fand, wie wir (IV S. 113) sahen, auch in die neue Religion Eingang. Die alten Götter fristeten als Dämonen, Teufel, Engel ihr Dasein oder wurden als Heilige in den neuen Olymp, in den christlichen Himmel, aufgenommen. Manches alte Götterbild ward unter anderem Namen auch in der neuen Religion verehrt. Zahlreiche Tempel wurden den neuen Gottheiten gewidmet. „Santa Maria sopra Minerva“, dieser Name einer der großen Kirchen Roms sagt mehr als zahlreiche andere Beispiele. Und da, wo in nachkonstantinischer Zeit ein fanatisierter Pöbel die alten Tempel zerstörte, verwandte er doch die Fundamente und die Säulen, die Bilder und die Ausstattung, um damit Kirchen herzustellen und auszuschmücken.

Auch die religiösen Gebräuche, welche bei der Verehrung der Gottheit üblich gewesen waren, wurden zum Teil beibehalten oder wenigstens äußerlich den Bedingungen der Kirche angepaßt. Die Prozessionen, welche seit alters bei den Römern abgehalten wurden, um das Gedeihen der Saaten, die Abwehr von Gefahren zu erflehen, wurden vielfach auch in dem neuen Kultus verwandt. Die Vorstellungen, welche man sich bisher nach Homer und Vergil von einem Jenseits gemacht hatte, übertrug man jetzt auf den christlichen Himmel und die christliche Hölle. Das weit ausgedehnte Gebiet antiken Aberglaubens, der Glaube an Orakel und Sibyllen, an Amulette und Zaubermittel findet sich bald im Christentum wieder — nur äußerlich mit wenigen Abänderungen verbrämt. Entdeckte man früher ein Orakel in irgend einem Worte Vergils,

[1]) Grupp eb. S. 318.

welches sich gerade zufällig den Augen darbot, so blätterte man jetzt in der Bibel und folgte dem zunächst aufgeschlagenen Bibelspruch wie einem Orakel. Das Fasten, die Waschungen, die geheimnisvollen Mysterien, kurz alles, auf was die Heiden bisher bei ihren Gottesdiensten Wert gelegt hatten, fanden sie in der neuen Gemeinschaft ähnlich vor oder sie trugen es in dieselbe mit hinein. Was in früheren Zeiten vereinzelt und mehr unbewußte Anlehnung gewesen war, das wurde jetzt in systematischer Weise und regelmäßig durchgeführt.

Im einzelnen diese Entwicklung auszumalen, ist weder nötig noch erwünscht. Daß in jener Zeit bei dem massenhaften und zwangsweisen Übertritt der heidnischen Bevölkerung zahllose heidnische Vorstellungen und Gebräuche in Kultus und Lehre mit in das Christentum hineingeraten sind, ist ja offenkundig und wird nirgends bestritten.

Wählen wir statt weiterer Übersichten und Schilderungen allgemeinerer Art nur noch eine besondere Materie aus den vielen Gebieten aus: die christlichen Feste.

Von allen Gedenktagen des christlichen Kirchenjahres ist ja nur ein einziger ursprünglich und alt: der Todestag Jesu und selbst das Datum desselben ist bekanntlich noch im 2. Jahrhundert bestritten und umstritten gewesen. Es hat fast zu einer Kirchenspaltung geführt, daß nach den einen Jesus am 14., nach den anderen am 15. Nisan gekreuzigt worden sein soll.

Als Auferstehungstag galt dann allerdings der 3. Tag darauf. Aber wer Jesus am 14. Nisan sterben ließ, feierte das Auferstehungsfest am 16., die übrigen Christen dagegen an einem Sonntage, und zwar an dem 1. Sonntage nach Frühlingsanfang.

Außerdem wurden die entsprechenden Leidenszeiten auch allwöchentlich in Ehren gehalten, ja, dieser Erinnerungstage ist wohl eher gedacht worden, als der Jahrestage.[1]) Der Mittwoch, wo der hohe Rat Jesum zu fangen beschlossen hatte, und der Freitag als Tag der Kreuzigung wurden durch Fasten und ernste Gebete gefeiert, während der Sonntag (der erste Tag der Woche, Apostelgesch. 20, 7) schon in der ältesten Christenheit, zur Erinnerung an die Auferstehung Jesu, als Freudentag galt.

---

[1]) Vgl. E. Schwartz, Osterbetrachtungen (Zeitschr. f. d. Neutest. Wissenschaft VII, 1).

Es muß hier dahingestellt bleiben, inwieweit daneben noch das jüdische Passahfest von den Judenchristen begangen wurde. Auch wurde von manchen orientalischen Christengemeinden eine Zeit lang der Sabbat neben dem Sonntag in Ehren gehalten. Derartige antiquierte Gebräuche haben aber auf die Dauer keine Bedeutung behalten.

Denn im übrigen genügte dieser sehr einfache Festkalender mit seinen wöchentlichen Buß- und Festtagen, sowie mit der die Leidenswoche einleitenden Fastenzeit der Christenheit der ersten Jahrhunderte durchaus.

Die andern großen Kirchenfeste sind viel späteren Ursprungs. Das Pfingstfest, von dem ja kein Schriftsteller des 1. Jahrhunderts etwas weiß,[1]) ist im Anschluß an das alte jüdische Erntefest angesetzt worden. Es war dabei vielleicht eine Erinnerung haften geblieben an eine größere Versammlung der ersten Christen in Jerusalem und die Gründung einer jerusalemischen Gemeinde, wie sie namentlich bei dem Zusammenfluß vieler Fremden und mancher der bisher flüchtigen Jünger um die Zeit des jüdischen Erntefestes ganz naturgemäß eintreten mußte. Wo das jüdische Passah gefeiert wurde, da ward auch wohl des jüdischen Ernte- und Dankfestes am 50. Tage nachher gedacht. Im übrigen aber war die Annahme eines plötzlich herabbrausenden hl. Geistes nicht christlichen Ursprungs. Nur aus dem Judentum ist seine Entstehung erklärlich; es ist zweifellos durch Vermittlung der Judenchristen in die kirchlichen Feiertage hineingekommen. Erst im 4. Jahrhundert ist es als christliches Fest bezeugt, ebenso wie der Himmelfahrtstag, der zwar gleichfalls bereits durch die Apostelgeschichte gegeben, aber sicherlich damals noch nicht kirchlich begangen ward. Auch hier sind neben heidnischen auch jüdische Vorstellungen von Einfluß gewesen, um eine Himmelfahrt Jesu glaubhaft zu machen.[2]) Noch um das Jahr 306 verbot die Synode von Elvira die Feier des Himmelfahrtstages als ketzerisch.

---

[1]) Die Erzählung von dem Herabfallen des heiligen Geistes ist eine Nachbildung von Philos Bericht, wie Gottes Geist auf dem Sinai die Gesetze gegeben hatte; sie ist erst bei der letzten Überarbeitung in die Apostelgeschichte eingefügt. Vgl. Soltau „Himmelfahrt und Pfingsten im Lichte wahren evangelischen Christentums“ S. 13 f.

[2]) Vgl. oben S. 146.

Andere kirchliche Feiern außer der Leidenswoche mit vorhergehender Fastenzeit und folgendem Auferstehungsfest kannte also die altchristliche Kirche nicht. Diese genügten ihr neben den wöchentlichen Buß- und Fasttagen. Vor allen Dingen fehlten der christlichen Kirche die Weihnachtsfeier und alle Feste jenes Zyklus: die Adventstage wie der Tauftag Jesu am Epiphanienfest gehören einer sehr späten Epoche an, und sind zweifellos nicht christlichen, sondern heidnischen Ursprungs.

Das Epiphanienfest, d. h. die Feier der Erscheinung eines neuen Gottes, wurde zwar nach dem Vorgange heidnischer Kulte gegen Ende des 2. Jahrhunderts auch auf Christus bezogen. Man gedachte bei der Gelegenheit seiner Taufe oder der Verklärung, je nachdem man in dieser oder in jener eine besondere Legitimation für seinen messianischen Beruf sah (s. oben S. 82). Die Epiphanie wurde aber anfänglich sogar nur in gnostischen Kreisen gefeiert, und fand erst im 4. Jahrhundert im christlichen Kalender allgemeinere Würdigung.

Auch dann aber schwankte die Bedeutung dieses Festes noch und unklar ist auch, weshalb es am 6. Januar gefeiert wurde. Auf christlichen Ansatz weist dieses Datum jedenfalls nicht hin.

Noch späteren Ursprungs ist das Weihnachtsfest. Es ist schon im 3. Jahrhundert hie und da begangen, aber erst 354 durch Papst Liberius offiziell in Rom eingeführt worden, und von da ganz allmählig nach dem Osten weiter vorgedrungen, wo es der Abendländer Theodosius heimisch machte. Auch bei ihm steht der heidnische Ursprung fest.

Zwei scheinbar verschiedene Erklärungsversuche desselben weisen unzweifelhaft auf den gleichen Grundgedanken hin. Der Geburtstag des Mithras, des unbesiegten Sonnengottes, welcher schon in den römischen Kalendern des 2. Jahrhunderts verzeichnet stand, hat Anlaß gegeben, Jesu Geburtstag auf den 25. Dezember zu verlegen. Tertullian sagt nämlich, die Stätten des heiligen Geistes liebten die Richtung nach der aufgehenden Sonne, dem Bilde Jesu. Mit Berücksichtigung von Maleachi 4, 2 ward also die aufgehende Sonne damals in kirchlichen Kreisen als Symbol Jesu angesehen und seine Geburt mit derjenigen des Sonnengottes gleich gesetzt.

Anderseits haben die christlichen Schriftsteller Africanus und Hippolytus (beide um 220) Jesu Entstehung mit dem Anfang der Welt kombiniert. Sowohl Koloss. 1, 15 als die Offenbarung Johannes

nennen ihn ja den Anfang von allem. Der Beginn der Welt ward aber in den Frühlingsanfang (25. März) verlegt. Fiel nun nicht Jesu Geburt, sondern Jesu Konzeption auf den 25. März, so konnte seine Geburt auf den 25. Dezember angesetzt werden. Selbst bei dieser Berechnung hat also eine Erwägung heidnischer Astrologie und die Berücksichtigung des Sonnenstandes die Fixierung von Jesu Geburtstag auf den 25. Dezember herbeigeführt.

Wie dem aber auch sein mag: wenn Papst Liberius 354 zuerst den 25. Dezember als Weihnachtstag kirchlich feiern ließ, so kann dieses nur den Grund haben, daß der Hauptfesttag des Mithraskults, jenes Hauptkonkurrenten des Christentums, kirchlich übernommen worden ist, um jene Religion zu übertrumpfen und unschädlich zu machen. Die Motivierung im einzelnen mag geändert worden sein: die Sache selbst steht fest.

Damit ist aber zugleich gegeben, daß die Adventszeit, wie der Kreis von Feiertagen, welche sich nach dem Weihnachtsfest an dieses anschlossen (der Drei-Königs-Tag, das Epiphanienfest, wie selbstverständlich auch die Marientage) erst dem 5. Jahrhundert angehören können.

Nach Beseitigung dieses Festkreises aus dem kirchlichen Leben der älteren Christenheit tritt die Schlichtheit des altchristlichen Gottesdienstes doppelt klar hervor. Außer den Wochenfeiern, an welchen man Christi Leiden und Auferstehung gedachte, ward nur das eine Fest von Jesu Kreuzigung und Auferstehung begangen, mit voraufgehender 40tägiger Buß- und Fastenzeit, der eine 50tägige Freudenzeit folgte. Ja, selbst diese Gedenkzeiten an Jesu Tod und Auferstehung sind nicht überall gleichmäßig gefeiert worden. Die orientalische Kirche begann die Fastenzeit schon am Montag nach Sexagesimä, nicht erst am Aschermittwoch, und daß die Osterzeit bis ins 3. Jahrhundert hinein verschieden gefeiert wurde, zeigt der Osterstreit, welchen der römische Bischof Viktor (um 196) mehr gewaltsam unterdrückt als wirklich geschlichtet hat.

Ein völlig anderes Bild bietet der christliche Kalender des 5. und 6. Jahrhunderts dar. Sein ganz neuer Inhalt kann uns über seine Herkunft belehren.

Der späten Ausbildung eines christlichen Festkalenders entspricht nämlich die späte Beseitigung des heidnischen Festkalenders. Der bekannte Kalender des Chronographen von 354 enthält nicht nur viel heidnischen Aberglauben astrologischer Art. Nicht nur

sind die Geburtstage der konsekrierten Kaiser in ihm eingetragen, sondern es sind auch noch sehr viele heidnische Feiertage verzeichnet, auch solche, welche nicht durch ihre Spiele populär geblieben waren.

Ja, viele derselben stehen noch ganz friedlich in dem Kalender des Polemius Silvius, welcher 448 einen „verbesserten" Kalender verfaßte. Die alten Spiele, ja die Namen mancher völlig heidnischen Festtage wie Lupercalia, Quirinalia, Terminalia sind dieselben wie vor 1000 Jahren, andere sind nur formell geändert, sachlich bestehen geblieben. Das war z. B. der Fall, wenn für die Saturnalien Sklavenfeiertage (feriae servorum) eingesetzt wurden.

Selbstverständlich sind dabei dann zahlreiche Gebräuche, Opfer und Spiele, welche seit der Einführung des Christentums ausdrücklich untersagt waren, weggelassen worden. Auch sind bei der Zusammenstellung der christlichen Feste, wie sie z. B. 387 für Kampanien publiziert wurde, die heidnischen Götter ausgelassen. Was aber an Festtagen blieb, war damit durchaus noch nicht christlicher Art. Zumal wenn einige der alten Wettspiele, die üblichen Prozessionen, die hergebrachten Festschmäuse weiterhin abgehalten und im Kalender belassen wurden, war es unvermeidlich, daß sich vieles von diesem und sonstigem heidnischen Zeremoniell auch in den christlichen Gottesdienst und in die kirchliche Begehung der christlichen Feste Eingang verschaffte.

Umgekehrt war das Neue, was diesem halbheidnischen Festkalender von der Kirche an die Seite gestellt wurde, meist nur dem Namen nach christlich und barg nicht minder bedenkliche heidnische Elemente in sich. Es war S. 123 (II, 4) gezeigt worden, wie sich, namentlich mit Hülfe der Festkalender, der heidnische Polytheismus, nur in etwas anderer Form, wieder ausgebreitet und von hier aus neue Stärkung gewonnen hat. Die Verehrung der Apostel und Märtyrer, der Engel und der Heiligen trat an die Stelle der Anbetung der alten heidnischen Götter. Manche Minerva ward dabei zur Maria. Für den Tag der weltlichen Gründer Roms (29. Juni), Romulus und Remus, trat die Feier der Stifter der römischen Kirche Petrus und Paulus ein.

Es kann hier weiter nicht noch einmal darauf hingewiesen werden, wie die wichtigsten Akte des christlichen Gottesdienstes sich dabei den heidnischen Gebräuchen assimilierten. Die Predigt und die Schriftverlesung waren längst mehr in den Hintergrund getreten.

Das Mysterium der Messe hatte seine besondere Beziehung zur Abendmahlsfeier verloren, und wurde ganz allgemein als eine Feier des Opfers Jesu und selbst als ein Opfer betrachtet, durch welches man die Gunst des Höchsten erzwingen könne. Schon bei Tertullian finden sich die Anfänge der Seelenmessen: Darbringung der Abendmahlselemente an den Todestagen verstorbener Familienmitglieder. Diese Sitte nahm einen weiten Raum ein, als erst im 5. Jahrhundert die Vorstellungen vom Fegefeuer und dem Leiden der Verstorbenen daselbst zur Herrschaft gelangten. Messen wurden gelesen, um bei Kalamitäten und Nöten Gottes Zorn zu lindern, Messen wurden gestiftet, um das Heil Verstorbener zu erbitten. Durch Messen und Prozessionen suchte man gute Ernten zu erwirken, durch sie gedachte man auch, genau wie bei den heidnischen Opferfeierlichkeiten, Unfälle abzuwehren, welche wegen menschlicher Verschuldung seitens der zürnenden Gottheit befürchtet wurden.

Durch nichts aber zeigt sich so sehr die Anerkennung des nackten Heidentums als durch den Bilderdienst und seine allgemeine Verbreitung.

In den christlichen Versammlungsstätten und Kirchen fehlten bis auf Konstantin Bilder durchaus. Selbst die bildlichen Darstellungen in den Katakomben sind schwerlich älter als das Ende des 3. Jahrhunderts. Das beruhte nicht, wie fälschlich behauptet worden ist, auf einer feindlichen Stellung des Christentums zur Kunst. Im Gegenteil: sowohl die Überreste der ältesten Kirchen und Kapellen, wie einige symbolische Darstellungen in den Katakomben, die kunstvolle Art der Kirchengeräte, der Schmuck der Altäre, sind ein beredtes Zeugnis dafür, daß die Christen gewiß nicht den bildenden Künsten feind waren. Die aus dem Judentum übergetretenen Christen, ebenso auch die Mitglieder rigoristischer Sekten mögen sich darin (ähnlich wie die Wiedertäufer der Reformationszeit) schroffer abweisend gezeigt haben; die Mehrzahl der Christen gewiß nicht.

Anderseits ist aber zur Erklärung der Abneigung der Christen gegen die Bilderverehrung zu bedenken, daß sie ja bis vor kurzem den härtesten Kampf gegen die Verehrung der Kaiserbilder durchzukämpfen gehabt und ganz besonders auf die Geistigkeit und Erhabenheit des Göttlichen hingewiesen hatten, welches keine bildliche Darstellung gestatte. In ihren gottesdienstlichen Gebäuden enthielten sie sich daher ganz natürlich der direkten Darstellung

des Göttlichen und Geistigen. Sie bevorzugten Symbole, Kreuze, Monogramme, allegorische Darstellungen.

Wie sehr die alten Christen die Einführung des Bilderdienstes zurückwiesen, zeigen die Verbote aller bildlichen Darstellungen in den gottesdienstlichen Räumen noch aus dem 4. Jahrhundert. Die Beschlüsse der Synode von Elvira um 306 (36. Kanon) heben ausdrücklich hervor: placuit picturas in ecclesia non esse debere, ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur, d. h. es wurde beschlossen, daß keine Gemälde in der Kirche sein dürften, damit nicht das, was Verehrung und Anbetung erhalte, auf den Wänden abgemalt werde. Das Göttliche stand den damaligen Gläubigen viel zu hoch, als daß es eine sinnliche Darstellung zuließ.

Ein Jahrhundert später war dieses völlig anders.

„Die Bilder, Statuen und Statuetten, die bisher in den Tempeln wie in den Häusern gestanden, lebten fort als die Bilder der neuen Heiligen und empfingen dieselbe Verehrung. Und wenn die Kirche sich gegen den Vorwurf, daß ihre Gläubigen Holz, Stein, Ton anbeteten, damit verwahrte: die Verehrung gelte der heiligen Person hinter dem Bild, so tat sie genau dasselbe, was einst die heidnischen Apologeten den christlichen Angriffen gegenüber erwidern konnten. Wie man bisher die Reliquien der Götter und Heroen verwahrt, von ihnen Wunder und allen möglichen Segen erwartet hatte, wie man zu ihnen und zu den großen Heiligtümern überhaupt gewallfahrtet war, so tat man auch jetzt mit den Reliquien und Stätten der Heiligen und Christi.“ [1]) Überall trieb derselbe heidnische Sinn sein Wesen, der statt des Göttlichen und Geistigen etwas sinnlich Greifbares zu erfassen und zu betasten suchte.

Das Bedenklichste aber war, daß diese Herübernahme heidnischer Bilder, widerchristlicher Gebräuche und ganz abergläubischer Vorstellungen so weit ging, daß sie innerhalb weniger Generationen gerade den dem Christentum am meisten widerstrebenden Anschauungen in erster Linie zum Siege verholfen hat.

Wie hatten sich nicht die Christen gesträubt, Weihrauch vor den Götterbildern darzubringen, weil damit das Wesentliche des Opferkultus verbunden gewesen war. Jetzt ward Weihrauch auch zu Ehren Gottes in den christlichen Kirchen dargebracht. Die Kerzen, welche als Symbole des heidnischen Götzendienstes besonders

---

[1]) K. Müller 1, 206.

verpönt gewesen waren, sie leuchteten jetzt vor den christlichen Heiligenbildern! Die heidnischen Bittgänge und Prozessionen, welche dem stillen ernsten Gottesdienst in dem Heiligtum der Gemeinde fremd gewesen waren, wurden schon durch den römischen Papst Liberius (um 350), bis in alle Einzelheiten getreu, in die Kirche übernommen.

Das Schlußergebnis dieser ganzen Entwicklung war ein überaus beschämendes. Die große Masse der niederen Bevölkerung ward dem Namen nach christlich, blieb im Wesen durchaus heidnisch. „Überall erstehen die Trümmer der alten Welt zu neuem Leben in der Kirche!"

Es ist oft genug beobachtet worden, daß in Zeiten einer religiösen Erhebung einige wenige Führer alle Gesellschaftskreise, ganze Völker mit sich fortgerissen haben. Anders ist es in den Zeiten des religiösen Verfalls. Da pflegen, wenn die führenden Kreise die Leitung verloren haben, „die religiösen Bedürfnisse und Anschauungen der unteren und untersten Schichten nach oben durchzusickern", da ziehen die unteren Mächte des Volkslebens auch die höheren Kreise mit sich in das Dunkel des Aberglaubens und der sittlichen Verkommenheit herab. So war es in den trüben Zeiten des ausgehenden Römerreichs.

Auch im Heidentum zeigte sich damals der allgemeine Rückgang in Wissenschaft und Bildung. Die abergläubischen Vorstellungen der niederen heidnischen Volkskreise fanden vielfach Geltung auch in den Anschauungen der Philosophen und sonstiger wissenschaftlicher Kreise. Auch wurde der Tiefstand allgemein geistiger und religiöser Bildung, auf welchem sich der meist rohe und ungebildete Beamtenstand befand, maßgebend für Sitte und gesetzliche Ordnungen. Und dazu kam, daß in dem bisherigen Heidentum selbst die Kreise, welche an Intelligenz und wissenschaftlicher Vorbildung am höchsten standen, von einem höheren menschheitlichen Standpunkt aus betrachtet, geringen Wert hatten, ohne geistige Interessen, ohne religiöse Tiefe, ohne sittliche Ideale dahin lebten.

In allen Zweigen der Kunst war ein rascher Verfall eingetreten. Ein Geschlecht war herangewachsen, welches ein schönes Kunstwerk der Vergangenheit plünderte, um damit den Triumphbogen des Kaisers Konstantin zu schmücken, welches Säulen und Kunstwerke aus den Tempeln fortschleppte, um damit christliche Gotteshäuser zu errichten. In allen Teilen der Literatur herrschte ein trauriger

Tiefstand. Nur die Rhetorenschulen blühten im Westen wie im Osten. Man schrieb Reden und Abhandlungen nach dem Muster von Cicero und Livius, wie nach den klassischen Vorbildern Griechenlands. Jeder, welcher Karriere machen wollte, suchte diese Art von Bildung zu gewinnen, durch die er sich als Beamter oder als Literat hervortun konnte. Aber wie sehr man auch Treffliches in formeller Hinsicht leistete: „Die heidnische Literatur des 4. Jahrhunderts ist nur noch ein Epigonentum, gleichviel ob wir die lateinische oder die griechische ins Auge fassen.“ [1])

Es ist wahr, wir besitzen aus jenen Zeiten die Kirchengeschichte des Eusebius, die gelehrten Abhandlungen und geistvollen Briefe des Hieronymus, die leidenschaftlichen Schilderungen des Lactantius, die Predigten eines Ambrosius, welche Lebensfragen gewidmet waren und die Herzen der Gläubigen mit fortrissen. Dort, wo das Gemüt eine Sache mit Feuer ergriff, wie bei den religiösen Fragen, da fand es auch einen angemessenen Ausdruck. Was aber erfüllte damals das Gemüt der heidnischen und der nur äußerlich dem Christentum gewonnenen Schriftsteller? Nichtige Fragen der Rhetorik, feinstilisierte Festreden ohne Inhalt, sophistische Erörterungen, Schauspielerei mit verborgter Gelehrsamkeit!

Und als nun diese Kreise mehr oder weniger gewaltsam gezwungen wurden sich dem Christentum zu fügen, zu unterwerfen, anzugliedern, da war es nur erklärlich, ja natürlich, daß die geistigen Interessen, welche die Gebildeten bisher gepflogen hatten, auch unter der neuen offiziellen Flagge des Christentums weiter in Ehren gehalten wurden, mochten sie auch ohne irgend einen tieferen Wert sein.

Die kirchliche Dogmatik konnte zwar keine platonischen oder pythagoreischen Spekulationen gelten lassen; aber es konnte sich auch unter ihrer Ägide das Bestreben breit machen, ähnliche haarspaltende Distinktionen bei religiösen Dingen aufzustellen; auch sie konnte sich abmühen, das Undefinierbare zu definieren und zu zerlegen. Das Streiten um Worte und Begriffe blieb, wenn auch die Streitobjekte gewechselt hatten.

Vor allem fand hier die Rhetorik dankbare Aufgaben und wußte sich unter den neuen Verhältnissen zu behaupten. Nicht nur in den gewöhnlichen Predigten und Ermahnungsschreiben,

---

[1]) Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserz. II, 454.

sondern vor allem in rednerischen Schaustücken, in öffentlichen Rezitationen, in Briefen an hochstehende Personen, in Lobreden auf den Kaiser fand sich reichliche Gelegenheit, dieses der gebildeten Welt innewohnende Streben, mit Worten zu prunken und mit Begriffen zu spielen, zum Ausdruck zu bringen.

„Die Rhetoren", sagt Kaufmann treffend,[1]) „gaben der Zeit den Charakter. Julian war der Rhetor auf dem Throne, und der Streit der Bischöfe war eine Fortsetzung des Streites der Rhetoren. In der Rhetorenschule hatten sie ihre Bildung gewonnen, mit den Rhetoren unterhielten sie auch nach ihrem Eintritt in die Kirche lebhaften Verkehr und in manchen Personen gingen Rhetor und Bischof ganz ineinander über."

Ein wesentlicher Zug dieser geistigen Richtung oder viel besser dieser geistigen Geschmacksverirrung war die völlige Gleichgültigkeit gegen den Inhalt, das Interesse für die Form beherrschte alles andere. Ein disputiersüchtiges Streiten um solche Begriffe, welche das Unfaßbare in Worte fassen sollten: das galt den Männern des vierten Jahrhunderts für ein erstrebenswertes Ziel. „Die kecke Zunge spielte mit allem." Nichts schien dieser Generation festzustehen, das man einfach anerkannte. Laune und Leidenschaft waren mächtiger oft als ehrliche Überzeugung, wenn ihre Vertreter nur gewandter im Disputieren waren.

Und wenn es noch bei jenen Männern ein heiliger Ernst, ein feuriger Fanatismus gewesen wäre, der sie dazu getrieben hätte!

In den späteren Epochen der Glaubenskämpfe und der Religionskriege hat man Leib und Leben, Ehr und Gut des Gegners vernichtet, wenn er über das Abendmahl oder über die Rechtfertigung durch den Glauben eine abweichende, eine ketzerische Meinung geäußert hatte. Das war ein ehrlicher Fanatismus, ein sengend Feuer des Glaubens, welches damals die Menschen beseelte, das sie antrieb, Blut zu vergießen und ihre Mitbürger zu martern. Es war vielen jener Verfolger heiliger Ernst mit der Überzeugung, daß es besser sei, durch gewaltsame Mittel die Ungläubigen zur Unterordnung unter die göttliche Wahrheit zu zwingen, als ihre Seelen der ewigen Verdammnis anheim zu geben.

Von diesem wahrhaft religiösen Feuereifer war in dem Zeitalter der Konstantine und des Theodosius keine Rede.

---

[1]) Deutsche Geschichte bis auf Karl den Großen 1, 209 f. u. 222 f.

Das Glaubensfeuer der Märtyrer war mit der staatlichen Anerkennung des Christentums erloschen und erstorben. Mit ihm waren aber auch, namentlich in den höheren Schichten der Gesellschaft jene Innigkeit und Glaubensfreudigkeit geschwunden, welche die Christen bisher ausgezeichnet hatten, als sie noch unter dem Drucke der Cäsaren seufzten und es lernen mußten, auch bei den schwersten Leiden „sich unter die gewaltige Hand ihres Gottes zu demütigen“.[1])

Die Kämpfe um dogmatische Spitzfindigkeiten, wie sie das vierte und fünfte Jahrhundert beherrschten, hatten keine Ähnlichkeit mit den Glaubenskämpfen aus dem 16. und 17. Jahrhundert.

Das Herz war bei den haarspaltenden Begriffsbestimmungen und Wortspielereien der Konzilienstreitigkeiten gar nicht beteiligt. Das wird jedem klar werden, welcher erwägt, um was man sich stritt und wie man sich stritt.

Im zweiten Jahrhundert hatte die junge Kirche erbitterte Kämpfe gegen die Gnostiker geführt. Damals hatte es sich um die Verflüchtigung der christlichen Grundlehren und ihre Umdeutung durch philosophische und mystische Vorstellungen gehandelt. Im Vertrauen auf die Wahrheit, wie sie in Christo den Gläubigen zuteil geworden war, waren die Vertreter der Kirche mit einem gesunden Glaubenseifer gegen derartige meist geschmacklose Irrungen vorgegangen, und zweifellos hat die Kirche fast überall ein gutes Recht dazu gehabt. Auch im Osterstreit hatte anfänglich das Bestreben, einen friedlichen Ausgleich herbeizuführen, noch vorgewaltet, und erst die Herrschsucht des römischen Bischofs Victor (197) hatte den Kampf mit so gehässigen Mitteln und in so unduldsamer Weise geführt, daß die kleinasiatische Kirche von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen ward.

Wer billig sein will, muß aber anerkennen, daß die Gefahren, welche der Kirche im Gnostizismus und Montanismus sowie auch noch in manchen anderen sektiererischen Streitigkeiten erwuchsen, nicht nur zur Rettung der Einheit, sondern auch zur Wahrung der Reinheit ein schrofferes Vorgehen derselben motiviert erscheinen lassen konnten.

---

[1]) Diese schönen Worte hat der Verfasser des ersten Petrusbriefes den (um 95) Verfolgung leidenden Mitchristen zugerufen (1. Petr. 5, 6).

Aber eine Christenheit,[1]) welche so alles christlichen Glaubens und Lebenswandels bar war, daß sie wegen einer abweichenden Definition der Persönlichkeit Christi Himmel und Erde in Bewegung setzte und den Gegner verfluchte, war doch eine ganz andere geworden, als es die Kirche zu Tertullians und Cyprians Zeit gewesen war.

Hier wurden, je nachdem die Hoftheologen Konstantins oder die Majorität einer orientalischen Synode obsiegte, bald die Lehre des Arius verdammt, bald wieder für rechtgläubig erklärt. Die 343 nach Sardica (Sophia) berufene Reichssynode spaltete sich in zwei Teile. Die Minorität mußte flüchten und faßte ihre abweichenden Beschlüsse in Philippopolis. Je mehr Parteien, desto mehr Kämpfe und Verfolgungen. Mit Gewalt wollte Konstantius die orthodoxe Lehre unterdrücken, nur die Kämpfe mit den Persern hinderten ihn daran. In den widerwärtigsten Lehrstreitigkeiten und Verketzerungen verlief seine ganze Regierung, bis dann Julian das Christentum wieder zu beseitigen versuchte.

Und mit welchen Mitteln wurden jene Kämpfe geführt?

„Ist es nicht wunderlich“, so sagt ein moderner Historiker mit Recht, „wenn man sich als den Bewahrer des Heiligtums geriert und die grausigsten Verwünschungen herabbeschwört auf den, der das nicht anerkennen will, und dann Szenen aufführt wie Gassenbuben, Intrigen spielt, Dokumente fälscht und um Gesinnungen marktet?“

„Wieviel Elend“, ruft Kaiser Konstantin den Arianern in Alexandria zu, „bereitet der täglich aufgehäufte Haß! Das Volk Gottes ist mit Schande bedeckt! Ist gar kein sittliches Gefühl mehr vorhanden? Nicht einmal mehr das natürliche. Denn von evangelischem Sinne kann keine Rede mehr sein!“

Auch die führenden Geister der Kirche, zum Teil wirklich bedeutende Männer, denen die Kirche viel verdankt, versanken tief in dem von Haß erfüllten Parteihader. In der Hitze der Glaubenskämpfe ließ sich ein Gregor von Nazianz dazu herbei, wissentlich unwahre Aussagen über seine Feinde zu verbreiten. Er hatte mit

---

[1]) Dagegen sind die nicht nur mit wissenschaftlichen Waffen geführten Kämpfe des dritten Jahrhunderts, über das Verhältnis des Logos zu Gott, über die Stellung des heiligen Geistes zu beiden, schon ein Vorspiel jener widerwärtigen Kämpfe über die Gottheit Christi, welche die Christenheit des vierten und fünften Jahrhunderts geradezu verseucht haben.

Kaiser Julian zusammen einst studiert und kannte dessen moralischen Lebenswandel. Trotzdem hetzt er die Christen gegen ihn auf durch den Hinweis auf vermeintliche Orgien, die, wie er wissen mußte, auf Erdichtung beruhten. Es war ganz etwas Gewöhnliches, daß man durch falsche Zeugen, durch Lügen, die Ehre des kirchlichen Gegners zu untergraben suchte.

Bei diesem kirchlichen Streit ist vor Gratian (382) allerdings mehr mit Entehrung, Entsetzung von Amt und Würden und mit Verbannung gestraft worden. Erst gegen Ende des Jahrhunderts wurde die Hilfe des Henkers häufiger in Anspruch genommen.

Aber selten ist mit gleicher Herzlosigkeit, mit gleicher Treulosigkeit die Existenz des Nächsten untergraben worden wie bei jenen Glaubensverfolgungen, bei denen es sich um Definitionen handelte, von denen die große Masse der Gläubigen kaum eine Ahnung hatte.

Infolge dieser Glaubenskämpfe beschränkte sich für die intelligenten Kreise die Vorstellung von dem, was wesentlich im Christentum war, auf ein bloßes Festhalten an den dürftigsten dogmatischen Distinktionen, auf die Beobachtung kirchlicher Formen und Formalitäten, neben welchen die sittlichen und religiösen Forderungen von Jesu Lehre ganz in den Hintergrund traten, ja faktisch als nebensächlich und überflüssig angesehen wurden, sobald man sich mit den sonstigen Forderungen der Kirche auseinandergesetzt hatte. Kaum eine andere Zeit hat so durchaus mit dem Intellekt und mit der Zunge die Lehren der Religion vertreten, keine mit so zynischer Roheit den religiösen Gegner bekämpft und die Forderungen der Moral vernachlässigt.

War es da zu verwundern, daß die unteren Stände dem Beispiele der kirchlichen Größen folgten und ihre niederen Leidenschaften in den kirchlichen Streitigkeiten und dogmatischen Parteikämpfen austobten?

„Das Heidentum“, so hebt Karl Müller[1]) hervor, „hatte sich zum Teil durch Abgabe seiner schlechtesten Elemente an die Kirche förmlich gereinigt. Kirchliche Schriftsteller selbst bezeugen, daß sich die Ungläubigen durch die schlimmen Erfahrungen an Christen von der Kirche fernhalten ließen. Die kirchlichen Parteikämpfe ebenso wie die gewaltsame Zerstörung des Heidentums, seiner Heilig-

---

[1]) Kirchengeschichte 1, 208.

tümer und Kunstschätze wirbelten eine Masse der niedrigsten Leidenschaften und gehässigsten Roheit in allen Kreisen auf und wirkten verwildernd auf Sitte und Leben.“

Wenn aber derartige Verhältnisse selbst nicht überall und regelmäßig aufgetreten wären, so mußte doch allein schon die äußerliche Art, wie die großen Massen dem Christentum erworben waren, der Möglichkeit einer sittlichen Vertiefung und Erneuerung im Wege stehen. Das war schon in gewöhnlichen Zeiten unvermeidlich. Wie viel weniger konnte das gehindert werden in jenen Zeiten, da die Barbaren von allen Seiten ins Reich einrückten, da menschliches Elend und soziale Mißstände überall im Reiche herrschten. Denn wenn auch in den Zeiten der Not die Herzen sich Hülfe bei himmlischen Mächten suchen, wenn auch manches Gebet gen Himmel geschickt und manche Träne getrocknet wird: so sind doch derartige Zeiten allgemeiner Misere der Pflege einer idealen religiösen Gesinnung im höchsten Grade ungünstig. Das Angesicht der alten Welt bleibt trotz der Annahme des Christentums leider nur zu sehr unverändert: es ist das einer verkommenden, faulen Kulturwelt.

„Weniger als je konnte man daher an die große Menge der Christen die Forderung der Vollkommenheit stellen. Für sie genügte es, auf die Güter dieser Welt nur in größerem oder kleinerem Umfang Verzicht zu leisten, als Ganzes aber sie festzuhalten!“ [1])

Daß damit der in den ersten Jahrhunderten herrschende strenge Geist innerer Einkehr, sittlicher Erneuerung, strenger Kirchenzucht verlassen werden mußte, liegt auf der Hand. Hätte man wie etwa im 2. Jahrhundert diejenigen ans der Kirche ausschließen wollen, welche sich grobe Unsittlichkeit, Todsünden und Verbrechen hatten zuschulden kommen lassen, so hätte man bald eine neue heidnische Gesellschaft neben der Kirche erhalten.

Zugleich aber ist klar, wie sehr dadurch alle Grundfesten wahren christlichen Gemeindelebens und christlicher Frömmigkeit untergraben werden mußten. An die Stelle geistiger Umwandlung und eines täglich sich erneuernden christlichen Lebenswandels trat eine rein äußerliche Annahme kirchlicher Ordnungen. Da, wie erwähnt ward, die blinde Unterwerfung unter die orthodoxen Glaubenslehren, der unbedingte Gehorsam gegen die kirchlichen

---

[1]) So das treffende Urteil desselben Kirchenhistorikers ebdas. 1, 208.

Oberen, eine äußerliche Leistung der vorgeschriebenen guten Werke der Kirche genügten, so herrschte im übrigen große Gleichgültigkeit gegen die wahren Forderungen der Moral. Demgegenüber kann es zunächst als eine erfreuliche Tatsache angesehen werden, daß sich überhaupt in damaliger Zeit eine Reaktion hiergegen bemerkbar machte, daß das Bewußtsein überhaupt erwachte, wie ein so verweltlichtes und sittenloses Leben doch nicht im geringsten mehr dem Geiste Jesu, der sittlichen Hoheit seiner Lehre, der Strenge seiner Gebote entspreche.

Das offizielle Kirchenchristentum hatte alle sittlichen Ideale verloren. Da boten sich denn das Mönchtum, die Weltflucht, die Askese als Wege dar, welche allein noch die Möglichkeit eines wertvolleren, Gott wohlgefälligeren Daseins zu bieten versprachen.

Schon in frühchristlicher Zeit hatten die Gnostiker, um die Materie zu überwinden und sich aus der Sinnenwelt zu befreien, die Askese gepredigt. „Flucht aus der dämonischen Natur, eins werden mit dem Urquell des Geistes durch Erkenntnis und Wissen“ [1]) war ihre Parole.

Die Kirche hatte sich damals allerdings noch diesen und ähnlichen Theorien, welche heidnischer, griechischer Herkunft waren, widersetzt, trotzdem die Idee, daß diese Welt mit ihrem Jammer und ihrer Sünde überwunden werden müsse, auch manche kirchliche Gemüter ansprach.

Aber wenn man sich auch gegen den Gnostizismus und gegen manche andere ihm verwandte Lehren von einem höheren geistigen Wissen gegenüber dem Religionsstandpunkt des Volkes wandte, so drangen doch von diesen Richtungen manche Elemente ins Christentum ein. Die Weltflucht und das pharisäische Bestreben, durch besondere Heiligkeit der Masse gegenüber einen geistigen Vorzug zu erhalten, pflanzte sich unter mancherlei Formen auch in der Christenheit weiter fort.

Ernste in der Kirche wirkende Männer neigten sich dieser rigoristischen Richtung zu. Origenes hatte in übermäßiger Reue sich selbst entmannt. Tertullian eiferte, gleich den Montanisten, deren Sekte er zeitweise angehörte, gegen jede Laxheit auf sittlichem Gebiet und forderte, daß man unerbittlichen Ernst mache mit einem sittenstrengen Lebenswandel.

---

[1]) Vgl. A. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte (6. Aufl., Gießen 1903) S. 10 f.

Von einer anderen Seite her hatte dieser asketische Geist Anhänger gefunden in Ägypten. Je trauriger die Verhältnisse in der politischen Welt und die Verweltlichung in der Kirche wurde, desto eher hofften daselbst manche ihr Seelenheil fördern zu können, indem sie ihr den Rücken kehrten und in die Wüste zogen, um dort ganz dem Gebet und der Buße zu leben.

Diese namentlich seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts sich ausbreitende Mode fand gegen Ende desselben eine weitgehende Verbreitung und Umgestaltung. Die großen Kirchenväter Hieronymus, Basilius, Gregor von Nazianz suchten die Einsiedler aus der Wüste an feste Ordensregeln zu gewöhnen und zur Pflege von Wissenschaft und Kunst heranzuziehen. Sie brachten die aus der Welt Entflohenen zu einem gemeinsamen, der Welt und ihren Freuden entsagenden Leben. Aus den Einsiedlern und Wüstenheiligen wurden so die Mönche: es entstanden die Klöster.

Die begeisterte Aufnahme, welche diese Neuerung fand, der religiöse Instinkt, welcher bei der Bildung der Klöster wirksam war, waren zweifellos gut begründet. Die ernsteren Christen, welche die Kirche seit Konstantin in dem römischen Staat aufgehen und verweltlichen sahen, fühlten klar, wie weit dieselbe hinter ihren Idealen zurückblieb. Manche hatten sich, um dem offiziellen Kirchentreiben zu entgehen, bei ihrer Enttäuschung den Sekten angeschlossen. Sie eilten zu den Montanisten nach Phrygien, zu den Manichäern nach Persien. Andre hatten sich sonst in eine beschauliche Zurückgezogenheit geflüchtet und so ihren Frieden gesucht. Da bot sich ihnen das stille Klosterleben, die Möglichkeit, eine bessere Gerechtigkeit zu erlangen als die, welche sie in der Welt antrafen, und das entsprach in der Tat besser als vieles andre der Sehnsucht jener Gemüter, welche mit der Welt brechen und doch in der Kirche bleiben wollten.

Man wird das Große anerkennen, was viele jener Männer, welche der Welt entsagten, dennoch in der Welt und für die Welt geleistet haben. Ja, man wird sogar zugestehen müssen, daß viele ernste Christen der ersten Generationen, welche, auf die nahe Wiederkehr ihres Herrn und Meisters wartend, es für ratsam hielten, auf irdische Güter und Freuden zu verzichten, bis zu einem gewissen Grade die Vorläufer und Vorbilder des Mönchtums gewesen sind. Der wahre Jünger Jesu wird zwar der Askese als solcher keinen Wert beilegen, aber es muß sein Ziel sein, mehr und mehr

den niedern Freuden der Welt zu entsagen, um der edelsten Freuden des Lebens teilhaftig zu werden. „Denn was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele“!

Aber jeder Christ, welcher ein offenes Auge für das Wesentliche und Ursprüngliche im Christentum hat, wird nicht verkennen dürfen, daß zwischen den ernsten, weltentsagenden Sittenforderungen Jesu und dem auf irdische Pflichten und Ziele verzichtenden Mönchtum eine tiefe Kluft besteht; wie anderseits auch zwischen diesem und jenem Mönchtum des Okzidents zu scheiden ist, welches im Mittelalter der Träger von Kunst und Wissenschaft, von diplomatischer und höherer Weltbildung gewesen ist.

Allemal ist es ein schwerer Krebsschaden für ein Zeitalter, ja für die menschliche Gesellschaft gewesen, wenn an die Stelle einer einheitlichen und gerechten Beurteilung des menschlichen Werts ein doppeltes Maß, eine Herrenmoral und eine Sklavenmoral, gesetzt ward, eine bessere Heiligkeit der Mönche und Priester, eine geringere der unheiligen Volksmenge.

Es gibt kein Glück für die Reichen, wenn die Armen ein menschenunwürdiges Dasein fristen, es ist keine wahre Blütezeit geistigen Hochstandes, wenn nur einige Übermenschen oder die wenigen „Satten“ an kulturellen Gütern teilhaben, während die Masse in traurigem Tiefstand verharrt.

So war auch das Mönchtum keine Lösung des Rätsels, wie das Seelenheil zu gewinnen sei. Daß die Welt in Sünden und sittlicher Verkommenheit schmachtete und daneben eine Minderzahl in Weltflucht und Kasteiungen, in Bußen und Gebeten gleichsam das Minus der übrigen Menschen durch das Plus ihrer Frömmigkeit zu ersetzen suchte: wen konnte dieses Heilmittel wirklich befriedigen?

Die Hochschätzung des Mönchtums ist ein untrügliches Zeichen dafür, wie sehr der Sinn nach einer allgemeinen sittlichen Erneuerung und damit für einen ernsten christlichen Lebenswandel im Sinne Jesu erstorben gewesen ist. Jener Feuereifer, mit dem die junge Christenheit nach innerer Gerechtigkeit und Heiligkeit getrachtet hatte, war verschwunden. Durch milde Gaben und äußere Unterstützung der Klöster glaubte man allgemein schon genug getan zu haben. Die überreichen Gnadenschätze, welche andere durch Gebete und Enthaltsamkeit erreichten, hoffte man sich äußerlich aneignen zu können. Daß die einzelne Christen-

seele sittlich verantwortlich sei, diese Grundlage alles wahren Christentums, kam damit in Vergessenheit.

Das wahre Christentum fordert in erster Linie, daß ein jeder einzelne ein treuer Arbeiter sei im Weinberg des Herrn, eine unermüdliche Liebestätigkeit, die sich selbst nie genug tut, eine treue Pflichterfüllung und, trotz alles himmlischen Sinnes, eine Betätigung desselben in den Aufgaben dieser Welt.

Das Prinzip des Mönchtums ist Weltflucht und Entsagung. Und doch

„Wer einen Baum pflanzt in die Wüste
Tat besser als wer hundert Jahr
Sich selbst kasteiend darin büßte."

Das Christentum hat trotz aller Askese die strengsten sittlichen Forderungen hinsichtlich der Ehe festgestellt, die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Ehe aufs schärfste betont und damit die Ehe selbst geadelt. Das Mönchtum ist wieder zurückgesunken auf jenen traurigen Kulturstandpunkt, da man die Ehelosigkeit als Ideal ansah, da Essener und Vestalinnen, entmannte Kybelepropheten und muckerhafte Isispriester höhergestellt wurden als die Menschen, welche dem durch die Natur und Sitte geforderten und geadelten Ehestande angehörten.

Und endlich! Nichts hat Jesus so leidenschaftlich bekämpft wie die äußerliche Werktätigkeit und die Selbstgerechtigkeit der Pharisäer. Nichts aber hat diese Erbsünde alles Priester- und Asketentums aufs neue wieder so sehr gezüchtet, als der mit dem Mönchtum gegebene Grundgedanke, daß durch Beten und durch Entsagen der Himmel verdient, und so ein überschüssiger Schatz guter Werke erzeugt werden könne, groß genug, um damit auch der Masse der Armen, welche es in der Göttlichkeit noch nicht soweit gebracht, ein Heilsquantum zu sichern. Die Grundlehren des Christentums waren an alle mit dem kategorischen Imperativ ergangen: „Schaffet mit Furcht und Zittern, daß ihr selig werdet!" Das Mönchtum dagegen war das offene Eingeständnis, daß die große Masse der Namenchristen auf die Erstrebung der christlichen Hauptziele überhaupt verzichten müsse. Es war die Bankrotterklärung der christlichen Kirche gegenüber den Forderungen des ursprünglichen Christentums.

---

10. Historische Ergebnisse.

Die hier abgeschlossene Untersuchung hat zu Ergebnissen geführt, durch welche sie zu dem Christentum der verschiedensten Kirchengemeinschaften in einen scharfen Gegensatz getreten ist.

Um so mehr ist hervorzuheben, daß nicht etwa nur subjektive Meinungen oder bloße Hypothesen vorgetragen sind, sondern daß es historische Tatsachen sind, welche zu den hier gebotenen Schlußfolgerungen geführt haben.

Die Lehre, welche Jesus selbst verkündet hatte, war mit den edelsten Bestrebungen der antiken Kulturwelt eng verknüpft gewesen. Sie hatte die religiösen Hoffnungen und Ideale der voraufgehenden Generationen „erfüllt“ und in lebenskräftige Tat verwandelt; sie hat also schon deshalb mehr als eine bloß vorübergehende Bedeutung zu beanspruchen.

Aber auch abgesehen davon: der erhabene Monotheismus, die ideale Ethik, die reinste Humanität, der feste Unsterblichkeitsglaube sind dauernde Errungenschaften menschlicher Kultur, auch wenn die Form, in welcher sie damals ausgesprochen sind, Veränderungen unterworfen sein sollten.

Bei der Ausbreitung dieses durch den Märtyrertod Jesu und die Auferstehungshoffnungen seiner Jünger gefestigten Glaubens waren allerdings kleinere Modifikationen und Trübungen unausbleiblich.

Das Judentum, aus dessen Schoß das Christentum hervorgegangen war, verteidigte zähe die Gesetzesgerechtigkeit und die Hochhaltung mancher ritueller Vorschriften. Im Kampfe hiergegen hat Paulus teils durch dogmatische Begründung der christlichen Lehre, teils durch Annäherung an griechische Kulte und Religionsanschauungen dem Christentum zwar eine freiere und festere Position gegeben; andererseits aber hat gerade die paulinische und alexandrinische Gelehrsamkeit vielfach auch bedenkliche Auffassungen neu in das Christentum eingeführt.

Die apokalyptischen Erwartungen bewegten die junge Christenheit bei dem Hereinbrechen der jüdischen Katastrophe lebhafter als die Ideen von einem Reiche Gottes in Jesu Sinn.

Aber bei solchen kleineren Trübungen von Jesu Lehre blieb es keineswegs. Die fremdartigen Einflüsse waren leider nicht nur vorübergehender Art gewesen.

Schon mit der „zweiten Generation“, nach der Neronischen Christenverfolgung und der Zerstörung Jerusalems, beginnt ein bedenkliches Einlenken auf Ideen, welche den eigenartigsten Lehren Jesu ihre zentrale Stellung zu nehmen drohten.

Im dritten Jahrhundert drangen dann heidnische Vorstellungen auf allen Gebieten kirchlichen Lebens siegreich vor und gelangten in den christlichen Glaubensformeln wie in der Kirchenverfassung und im Kultus zur Herrschaft.

Fassen wir kurz noch einmal die wichtigsten Phasen dieser Entwicklung ins Auge. Jesus war aufgewachsen unter dem Einfluß der Ideen und der Weltanschauung des Alten Testaments. Er schätzte die Tradition desselben. Aber die Heilige Schrift war ihm doch nicht die ausschließliche Autorität in religiösen Fragen gewesen. Überall stellte er die Entscheidungen des Gewissens, seines gotterfüllten Gemütes, höher, als den Buchstaben der Schrift. Die ganze Bergpredigt beruht auf dem Satz: „Der Buchstabe der Schrift tötet, nur der Geist macht lebendig.“

Statt dessen war es dem Einfluß des Judenchristentums und der alexandrinischen Philosophie schon im zweiten Jahrhundert gelungen, die Autorität des Alten Testamentes wieder so zu befestigen, daß es zur Grundlage für eine jede christliche Beweisführung und Glaubensregel wurde, welches alle Heilstatsachen des Christentums zu begründen und in zweifelhaften Fällen zu entscheiden hatte.

Die Schriften des Alten Testaments wurden nicht mehr — was sie tatsächlich waren — als Ausgangspunkt der Lehre Christi von Gott und vom Gottesreich angesehen, sondern als ein Weissagebuch, aus welchem die Heilstatsachen der Menschheit dogmatisch festgestellt werden könnten. An die Stelle von Jesu befreiender Lehre trat also ein neuer geistiger Zwang. Der Dogmatismus und damit die Vorstellung, daß die gläubige Annahme der Schriftworte einen Wert für die einzelne Menschenseele habe, galt bald als die wesentlichste Vorbedingung für eine wahrhaft christliche Gesinnung.

Jesus hatte die Ordnungen des Reiches Gottes in den hohen sittlichen Forderungen der Bergpredigt und der Gleichnisse vom Himmelreich zu vollendetem Ausdruck gebracht. Durch die Klarheit der Darstellung und die gewaltige Wucht tieferlebter religiöser Wahrheit hatte diese Verkündigung alle Hörer mit fortgerissen. Ihr Inhalt war unmißverständlich, und dennoch — die Bedeutung dieser Ordnungen trat im Laufe der nächsten Generationen, namentlich infolge der Aufnahme mancher minderwertiger Elemente in die christliche Gemeinschaft, hinter den dogmatischen und sakramentalen Seiten des Gottesdienstes weit zurück. Der sittliche Ernst, welcher trotzdem auf bewundernswerte Weise in zahlreichen Christengemeinden herrschte, äußerte sich vielfach in einer besonders scharfen Betonung äußerlicher Buß- und Gebetsübungen. An die Stelle der von innigster Religiösität geleiteten Sittlichkeit traten die Moralsysteme heidnischer Philosophen. Am bedenklichsten aber war es, daß man nach ünd nach anfing, die Moral mit zweierlei Maß zu messen. Von der Masse der Christen, welche auf eine besondere Heiligung verzichteten, schied sich der Stand der Heiligen und Gottgeweihten, welche dieser Welt entflohen in frommer Beschaulichkeit und Gebet einen Überschuß von guten Werken produzierten, der auch den sittlich Zurückgebliebenen zugute kommen konnte. Hierdurch war das christliche Moralprinzip, welches weder ein Herabmarkten noch eine Stellvertretung kannte, in das gerade Gegenteil verkehrt.

Schlimmeres folgte auf dem Fuße.

Die Grundlage von Jesu Lehre war ein erhabener Monotheismus. Ein bis zwei Jahrhunderte später war Jesus Christus selbst zu einem Teil der Gottheit geworden. Eine eigene Person der Gottheit ward auch im Heiligen Geist erkannt, und die Dreipersönlichkeit in dem Einen geistigen Wesen Gottes fand offizielle Anbetung. Der völlig nach heidnischen Gottesdiensten gebildete Marienglaube und Mariendienst, wodurch in ihr eine Mittlerin zwischen Gott und den Menschen verehrt ward, beeinträchtigte in noch bedenklicherer Weise den Glauben an die E i n e geistige Macht, jenen Monotheismus, welcher bereits vor Christus das Endziel aller religiösen Denker des Altertums gewesen war.

Die Grenzen, welche der menschlichen Erkenntnis gesteckt sind, machen es ihr fast unmöglich, das Geistige geistig zu erfassen. Überall weilt der menschliche Geist gern bei Bildern und bei

greifbaren. sinnlichen Vorstellungen, welche ihm das Verständnis für das Übersinnliche erleichtern sollen oder dieses erst ermöglicht haben. So kehrt denn die große Mehrzahl der Menschen immer wieder von den geistigen Auffassungen und den abstrakten Ideen zum Anthropomorphismus zurück, d. h. das Volk faßt das Geistige grobsinnlich, das Göttliche menschlich auf.

Es ist die Aufgabe der geistigen Führer der Menschheit, diese immer wieder zu den reineren Höhen geistiger Erkenntnis zurückzuleiten. Statt dessen haben diejenigen, welche eine führende Stellung innerhalb der Christenheit einnahmen, den oft recht niedrigen Vermenschlichungen des Göttlichen dogmatischen Wert beigelegt. Sie setzten nicht nur das Wort oder das Bild für die Sache, sondern sie glaubten auch wohl noch etwas Bedeutendes erreicht zu haben, wenn sie sich um die begrifflichen Unterscheidungen solcher trüber dogmatischer Irrbilder gestritten und den Kopf zerbrochen hatten.

Und während sie die feinsten Distinktionen zwischen den einzelnen Erscheinungen der Gottheit und den Eigenschaften Gottes aufzustellen suchten, machten jene Gottesgelehrten die elementarsten, die unglaublichsten Denkfehler. Sie zerteilten das Geistige, als wenn es eine materielle Größe wäre, sie glaubten an die reale Existenz des begrifflich Festgestellten, anstatt in ihm nur gewisse Eigenschaften oder Äußerungen des Geistes zu suchen. Und als ihnen die Gründe ausgingen, als ihnen die Worte nicht mehr genügten, da verfolgten sie Andersdenkende mit allen Mitteln der Gemeinheit und des Hasses. Sie schlugen um der Person Jesu Christi willen ihre Gegner tot, sie suchten die „Ungläubigen“ geistig und körperlich zu vernichten.

Noch tiefer sank der Gottesglaube durch die besondere religiöse Verehrung der Märtyrer, der Heiligen und der Engel. Der ganze Olymp lebte — unter anderem Namen — wieder auf. Ja, sogar der traurige Tiefstand eines Pandämonismus, wie ihn der Aberglaube der religiös weit hinter den Hellenen zurückgebliebenen Italiker auf einer früheren Kulturstufe gepflegt hatte, erstand aufs neue in dem kirchlich gebilligten Heiligen- und Bilderdienst.

Dem immer mehr sinkenden Verständnis für das Wesen Gottes entsprach auch ein zunehmender Aberglaube in bezug auf die Art und Weise, wie die Gottheit die Welt beeinflusse. Jesus hatte durch seine frohe Botschaft von dem Anbruch eines Reiches Gottes

auf Erden die Bekümmerten und Leidenden nicht nur geistig getröstet, sondern manche hatten sich auch leiblich erquickt gefühlt. Die „Dämonen“ der Geisteskranken waren entwichen, manches hysterische Leiden hatte unter dem gewaltigen Eindruck seiner Person und seiner welterlösenden Botschaft Linderung, ja Heilung erfahren.

Im übrigen aber hatte Jesus sich dagegen verwahrt, ein Wundertäter zu sein. Er bezeichnet (Marc. 3, 29) diejenigen, welche bei der siegreichen Bekämpfung der Herrschaft der bösen Geister durch den Geist Gottes an Zaubermittel dachten, als Lästerer wider den heiligen Geist!

Eine ganz andere Bedeutung hatte der Wunderglaube einige Jahrhunderte später gewonnen. Schon das damals offiziell anerkannte Glaubensbekenntnis stellte große Anforderungen an die Leichtgläubigkeit der Christen, welche ihre kirchlichen Pflichten korrekt zu erfüllen suchten. Eine leibliche Auferstehung, eine Himmel- und Höllenfahrt Jesu, seine göttliche Erzeugung sowie seine übernatürlichen Einwirkungen auf die Menschheit konnten nur von denen angenommen werden, welche von der natürlichen Weltordnung und der in ihr waltenden Gesetzmäßigkeit absahen.

Noch mehr wurde die christliche Phantasie von Wundervorstellungen erfüllt durch die apokalyptischen Weissagungen, durch die Umwandlung der kirchlichen und sakramentlichen Feiern in Geheimkulte nach Art der heidnischen Mysterien. Am meisten aber durch die rein äußerliche, ja grobsinnliche Auffassung von der Tätigkeit des heiligen Geistes. Die Wunder galten als unmittelbare Wirkungen des heiligen Geistes. Es wurde geradezu als ein Kennzeichen der Heiligkeit angesehen, wenn ein Christ die Fähigkeit besaß oder zu besitzen vorgab, in dessen Kraft Wunder zu tun.

Das Bestreben, Christus wie seine Anhänger in dieser Beziehung als mindestens gleichwertig mit den heidnischen Propheten und Religionsstiftern, Weissagern und Heroen hinzustellen, vollendete endlich diese unerfreuliche Entwicklung.

Das Christentum wurde so sehr von solchem Wunderaberglauben erfüllt, daß dieser ebenso unzertrennlich mit ihm wie mit jenen älteren heidnischen Religionssystemen verbunden erschien.

Nicht minder verderblich wirkte die christliche Anerkennung des heidnischen Opferbegriffs. Der Glaube, daß die Darbringung

von Opfern verdienstlich und Gott wohlgefällig sei, war den alten Völkern so tief eingepflanzt, daß auch die zum Christentum übergetretenen sehr oft den Wert ihrer Handlungen danach bemaßen, inwiefern sie ihnen selbst beschwerlich oder inwieweit sie einer echt menschlich aufgefaßten Gottheit angenehm sein könnten. Kurz, der heidnische Opferbegriff kam bald wieder zur unumschränkten Herrschaft. Almosen und sonstige Wohltätigkeitswerke, Gebet und Fasten wurden als Opfer gewertet und nur als Opfer geschätzt und anempfohlen. Selbst der Tod Jesu und sein ganzes Lebenswerk wurde dahin mißverstanden, daß man in ihm ein Gott dargebrachtes Opfer sah.

Eng verbunden mit dieser heidnischen Umwandlung der sittlichen Werte durch die Opfervorstellung war die Herübernahme des heidnischen Sakramentsbegriffs. Taufe und Abendmahl waren in der ältesten Christenheit symbolische Feiern gewesen. Sie wurden unter dem Einflusse heidnischer Mysterien zu Sakramenten, durch deren Vermittlung allein die göttliche Gnade dem Menschen zuteil werden konnte. Dadurch wurde der Mittelpunkt der kirchlichen Feiern völlig verschoben. Die Mysterienfeiern des Taufbades und des Meßopfers ließen alle übrigen Seiten kirchlicher Frömmigkeit verkümmern und als unwesentlich erscheinen, um so schlimmer, als wieder gerade das, was bei ihnen besondere Verehrung erfuhr, heidnischen Ursprungs war.

Jesus hatte gegenüber aller priesterlichen Bevormundung und allen Kultusvorschriften die persönliche Freiheit des Einzelnen, die religiöse Selbständigkeit, die sittliche Verantwortlichkeit der Menschenseele gepredigt. Das unmittelbare Verhältnis des Gott suchenden Frommen zu seinem Gott war die Grundlage seiner Reichspredigt gewesen.

Statt dessen waren die anfangs vortrefflich geordneten Gemeindeverhältnisse schon nach einigen Menschenaltern durch einen neuerstehenden Priesterstand, durch eine hierarchische Gliederung der Gemeindevorstände, endlich durch eine monarchische Ordnung der Kirchenverfassung wesentlich verschoben worden. Nach dem Vorbild der römischen staatlichen und städtischen Einrichtungen, welche mehr und mehr die autokratische Gesinnung der kaiserlichen Regierungskreise widerspiegelten, waren auch die inneren Verhältnisse der christlichen Gemeinden reorganisiert worden. Es war damit das Grundprinzip der Lehre Jesu, „die Freiheit der Kinder Gottes“, völlig

in ihr Gegenteil verkehrt worden. Statt eines direkten Zuganges der Seelen zu Gott ward die vermittelnde Tätigkeit eines bevorrechteten Priesterstandes eingeschoben, welcher das Fideikommiß göttlicher Gnaden nach Gutdünken zu verwalten beanspruchte.

So war bei der offiziellen Einführung der Christentums im römischen Staat dieses selbst aller seiner wesentlichen Eigentümlichkeiten bereits entkleidet. Es wurde erst dann römische Staatsreligion, als es selbst mit heidnischen Anschauungen so weit durchsetzt war, daß überall nur noch die Äußerlichkeiten an die Lehre Jesu erinnerten.

Das Bild selbst, welches sich den Augen eines jeden Kenners jener Zeiten darbietet, trägt heidnischen Charakter, nur der äußere Firnis, welcher darüber ausgebreitet ist, verrät christliche Herkunft. Manche Tempel waren in Kirchen, das Bild mancher Göttin war in das einer Heiligen verwandelt worden.

Ähnlich stand es überall mit dem christlichen Glauben und dem christlichen Leben. Die kirchlichen Formen, der christliche Kultus, die priesterlichen Anschauungen hatten weiterhin Geltung, aber sie selbst, diese Formen und Formeln, diese Sakramente und Mysterien, standen bereits dem Heidentum unendlich viel näher als den Grundanschauungen Jesu Christi. Die Paganisierung des Christentums hat nicht erst im Zeitalter Konstantins begonnen. Sondern dieses traf bereits eine Kirche vor, welche überall mit heidnischen Elementen durchsetzt war, und führte diese traurige Rückbildung nur schneller und mit größerem Erfolge weiter.

Diese Tatsachen sind nicht zu bestreiten. Ein jeder, welcher sich mit der Geschichte des absterbenden Heidentums, mit der Kirchengeschichte jener Epoche und mit der traurigen Entartung der damaligen Menschheit beschäftigt, kennt sie, bedauert sie vielleicht und entschuldigt sie, aber er kann diese Beobachtungen selbst nicht ableugnen. Ja, die einzelnen Wahrheiten sind nicht einmal neu. Nur in ihrer Zusammenstellung und Zusammenfassung sind sie geeignet, die üblichen Vorstellungen zu korrigieren und den Ernst der Lage fühlbar zu machen.

Nichtsdestoweniger herrscht vielfach eine mildere Auffassung über jene Entwickelung der Christenheit.

Nicht nur das Christentum ist heidnisch geworden, so sagt man, sondern umgekehrt, das Heidentum ist durch das Christentum vielfach günstig beeinflußt worden. Es wäre also nach diesem

Urteil keine Rückbildung zu konstatieren, sondern vielmehr ein erfreulicher Fortschritt. Sicher mit Unrecht!

Unverkennbar hat die feste Verkettung, welche das Christenleben an eine höhere geistige Welt gebunden hielt, auch manchen aus den ärmsten und niedrigsten Kreisen der alten Welt einen tieferen Gehalt und einen besseren Halt gegeben. Armen- und Krankenpflege, kirchliche und staatliche Einrichtungen, welche wenigstens äußerlich die Ideale christlicher Frömmigkeit hochhielten, lassen auch das damalige heidnische Volksleben in einem besseren Licht erscheinen, als in manchen Epochen der vorchristlichen Vergangenheit.

Die Heilighaltung der christlichen Ehe und die Reinheit des Familienlebens haben vielfach einen günstigen Einfluß auch auf die heidnische Gesellschaft ausgeübt. Die Pest der Sklavenhetzen und der Sklavenkriege ist wenigstens den besseren Perioden der römischen Kaiserzeit fremd.

Und ferner ist doch auch zuzugestehen, daß ohne eine gute Beimischung von heidnischen Vorstellungen, vor allen Dingen von hellenischen Kulturelementen, eine in der Heidenwelt, vornehmlich in den gebildeten Griechenkreisen, sich ausbreitende Religion nicht denkbar wäre. Nur eine solche Form des Christentums konnte in der gebildeten Heidenwelt Anklang finden, welche nach allen Seiten hin den Vorbedingungen für eine Weltreligion entsprach. Je mehr eine solche zugleich die Religion ganzer Nationen, aller verschiedener Volksschichten ward, desto weniger vermochte sie sich natürlich dann von nationalen und volkstümlichen Einflüssen frei zu erhalten. Oft dienen aber Aberglaube, Vorurteile, erregte religiöse Stimmungen als wichtige Vehikel, um einer neuen religiösen Richtung zum Siege zu verhelfen.

Alles dieses und noch viel mehr mag man als Entschuldigung und als Erklärung gelten lassen. Es ist in der Tat erwünscht, daß auch diese Seite der damaligen Entwickelung hervorgehoben wird, um den kirchlichen Kreisen gerecht zu werden.

Aber ist damit die Tatsache selbst beseitigt, daß das, was die christliche Kirche des dritten und vierten Jahrhunderts für christlich ausgegeben hat, ganz anderen Ursprungs ist? Oder ist dabei die Tatsache abzuleugnen, daß das Christentum selbst allmählich in einen Zustand traurigen Verfalls geraten ist?

Bedenklich ist hier die Methode mancher theologischer Forscher, noch weiter zu gehen und etwa z. B. mit Harnack das Ein-

dringen des Heidentums in das Christentum kurzerhand zu billigen. Es ist und bleibt ein Abweg, es als etwas ganz Naturgemäßes zu rechtfertigen, daß Männer wie Origenes von unserem Standpunkt aus „die abschreckendsten Sakraments-, Blut- und Entsühnungstheologen gewesen sind". Es wäre wahrlich unverzeihlich, wollte man bei solchem Tatbestand leichten Herzens darüber hinweggehen, daß „mit und in diesen Theorien ein großer Teil des heidnischen Aberglaubens und Polytheismus durch eine Hintertür wieder in die christliche Theologie hineingebracht ist", und zwar so, „daß der ganze christliche Gottesdienst damit allmählich in das heidnische Mysterienunwesen hineingezogen worden ist".

„Jede Zeit muß allerdings die Religion so fassen und aufnehmen, wie sie dieselbe allein verstehen und in den Ihrigen lebendig erhalten kann." Aber damit ist es doch noch nicht gestattet, die entgegengesetzten Auffassungen zu rechtfertigen. Sobald bestimmte ideale religiöse Anschauungen das Eigentum größerer Massen werden, tun diese von ihren minderwertigen Auffassungen, von ihren menschlichen Unvollkommenheiten und von ihrem trüben Aberglauben stets mancherlei Fremdartiges zu denselben hinzu. In der Regel aber sind solche Beimischungen, welche eine Religion aus nationalen Strömungen und aus anderen Kulten erhält, höchst ungeeignet, um das Wesentliche und Veredelnde in ihr festzuhalten, und sie müssen daher als fremdartige und schädliche Zutaten klar erkannt und wieder beseitigt werden.

In dem vorliegenden Falle wäre es also höchst unkritisch, ja unzulässig, den Tatbestand zu verkennen, daß die Lehre Jesu innerhalb weniger Jahrhunderte vornehmlich durch vielseitige heidnische Einflüsse, nicht zum wenigsten auch durch den Hellenismus, in ihren wesentlichsten Grundlagen umgestaltet ist. Damit ist das Zugeständnis wohl vereinbar, wofür ja zahlreiche historische Tatsachen sprechen, daß das Christentum, unter anderen Einflüssen stehend, wohl noch weit mehr seinem ursprünglichen Wesen entfremdet worden wäre. Syrische und koptische, romanische und slawische Elemente und Einflüsse haben allerdings ganz andere Mißbildungen zutage gefördert, als der Hellenismus. Die Farben jedoch, welche dieser auf das Idealbild der christlichen Religion aufgetragen hat, sind zwar weniger grob und unschön als die Trübungen und Beschmutzungen, welche das Christentum durch die genannten anderen Beeinflussungen erhalten hat. Aber verderblich sind sie nicht

weniger, zumal hierbei der Sachverhalt der Umgestaltung oft genug weiteren Kreisen verborgen geblieben ist.

Die Geschichtsforschung hat die Pflicht, alle derartigen Neubildungen auf ihre Ursprünge zurückzuführen und die entstandenen Trübungen offen darzulegen.

Ihre Aufgabe ist es, ein Verständnis für die geschichtlichen Vorgänge zu ermöglichen, die geschichtliche Notwendigkeit darzutun, welcher die Mißbildungen ihre Entstehung verdanken. Dagegen lag es den geschichtlichen Ausführungen dieses Buches fern, anzuklagen, zu verurteilen, zu verdammen. Mag hier und da das persönliche Urteil des Verfassers, welcher von der Hoheit des ursprünglichen Christentums durchdrungen ist, etwas zu stark hervorgetreten sein, stets hat er es doch als seine Hauptpflicht angesehen, den objektiven Tatbestand zu erforschen und festzustellen.

Aber die Geschichtschreibung hat daneben doch noch eine weitere Aufgabe. Sie will nicht nur eine Anhäufung von Tatsachen bieten; sie hat auch Werturteile über die erreichten Erfolge oder Mißerfolge auszusprechen. Der Geschichtsforscher hat die Höhen der Kulturentwicklung in das rechte Licht zu stellen wie die Tiefen des Verfalls einzugestehen.

Um solche Werturteile auszusprechen, bedarf es allerdings eines objektiven Maßstabes. Es müßten dem Forscher objektive Anhaltspunkte zu Gebote stehen, auf welche er seine subjektiven Urteile gründen könnte.

Gibt es solche überhaupt? Und im besonderen: gibt es solche allgemein verbindende Urteile bei den so schwierigen Entscheidungen über religiöse Fragen?

In der Tat leugnen zahlreiche Forscher die Möglichkeit, daß ein allgemein gültiges Werturteil über die einzelnen Religionen und Glaubensvorstellungen abgegeben werden könne, zumal doch schließlich die meisten Menschen von ihrem konfessionell begrenzten Standpunkte aus ihre definitive Entscheiduug abhängig machen würden, ja abhängig machen müßten.

Denn andererseits sind diejenigen, welche sich erhaben über die konfessionellen Gegensätze fühlen, oft nicht imstande, die Höhen und Tiefen religiösen Lebens richtig zu werten. Vielfach werden solche Kreise sogar ein Urteil förmlich ablehnen, gestützt auf das Schillersche Distichon:

„Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst. — Und warum keine? —
Aus Religion!"

Beide Ausreden sind bis zu einem gewissen Grade begründet. Dennoch können sie nicht ausreichen, um eine Entscheidung über den absoluten Wert des Christentums in Frage zu stellen.

Ein konfessionell voreingenommener Mensch kann allerdings nicht die wahre Bedeutung des ursprünglichen Christentums voll erfassen. Ihm werden die Sakramente, sein Glaubensbekenntnis, seine dogmatischen Formulierungen des Übersinnlichen in einem Maße wertvoll erscheinen, daß er — trotz aller Anerkennung des Erhabenen, was Jesu eigenste Lehre bietet — doch in den kirchlichen Weiterbildungen etwas Wesentliches und Bedeutungsvolles sehen wird.

Solchen subjektiv berechtigten Einwänden gegenüber kann nur dann beigekommen werden, wenn unter Verweisung auf die oben (I, 2) entwickelten Grundsätze des ursprünglichen Christentums gezeigt werden kann, daß dieselben wirklich einen absoluten und ausschließlichen Wert haben, welcher ein Paktieren mit dem Heidentum nicht zuläßt.

Zugleich wird damit auch den flachen und oberflächlichen Einreden gewisser Freigeister der Boden entzogen, welche unter dem erwähnten Vorwande, daß sie aus religiösem Instinkte keiner Konfession angehören dürften, jeder positiven Religion einen absoluten Wert absprechen. Der richtig verstandene Sinn jenes Schillerschen Wortes weist umgekehrt gerade auf den absoluten Wert des Christentums hin, soweit dieses eben in seiner ursprünglichen Reinheit verbleibt und nur die Grundsätze alles religiösen Lebens in einer klassischen Weise verkörpert enthält.

Selbstverständlich gibt es weder in Kunst und Wissenschaft, noch in Sitte und Religion irgend ein Erzeugnis, welches nicht in der Form, in der es sich gibt, die Zeit seiner Entstehung verriete. Die Weltanschauung des Urhebers wie seiner Zeitgenossen, bis zu einem gewissen Grade auch die Mängel der Sitte und der Mode, werden stets auf die Darstellung von Einfluß sein und ihr in manchen Äußerlichkeiten den Charakter des Transitorischen aufdrücken.

Aber derartige Äußerlichkeiten schließen nicht aus, daß Kunstwerke oder Wahrheiten einen absoluten Wert und eine bleibende Bedeutung für die Entwicklung der Menschheit besitzen können.

Mag die Instrumentation bei einem Wagnerschen Musikdrama bedeutend kunstfertiger und vollkommener sein, als bei den Opern von Mozart und Beethoven. Über die vollendete künstlerische Wiedergabe der Gefühle, welche die berühmte Arie der Gräfin in Mozarts Figaro („Nur zu flüchtig bist du entschwunden") enthalten, oder über die absolute Erhabenheit des Gefühlsausdruckes bei der Rettung Florestans (in den Worten: „O Gott, welch ein Augenblick, o unaussprechlich süßes Glück") kann kein Zweifel bestehen. Es ist damit die Höhe künstlerischen Schaffens überhaupt erstiegen, welche später wohl aufs neue wieder errungen, nicht aber überboten werden kann.

„Nicht der Masse qualvoll abgerungen,
Schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen,
Steht das Bild vor dem entzückten Blick.
Alle Zweifel, alle Kämpfe schweigen
In des Sieges hoher Sicherheit;
Ausgestoßen hat es jeden Zeugen
Menschlicher Bedürftigkeit!"

Schiller, Das Ideal und das Leben, Str. 9.

Wie bei der Darstellung des Schönen, so gibt es auch auf allen anderen Gebieten geistigen Schaffens Kulturhöhen, welche auf anderen Wegen wohl wieder erreicht, aber nicht überschritten werden können. In ihrer Art sind sie vollendet, nicht nur nach dem subjektiven Urteil der zeitgenössischen Kenner, sondern nach dem Urteil aller derer, welche rein und lauter ihr Gefühlsleben vertieft, ihr Geschmacksurteil veredelt haben.

Die Fähigkeit, das Große und Bleibende in der Erscheinungen Flucht zu erfassen, die Stimme der Wahrheit und der Menschlichkeit zu vernehmen, diese Fähigkeit hat — um mit Goethes Iphigenie (V, 3 v. 171) zu reden — „jeder, geboren unter jedem Himmel, dem des Lebens Quelle durch den Busen rein und ungehindert fließt".

Vergeblich haben moderne Naturalisten zwar gegen einen absoluten Wert des ursprünglichen Christentums Protest eingelegt, indem sie auf die bedeutende Weiterentwicklung hinwiesen, welche die Menschheit seit zwei Jahrtausenden auf fast allen Gebieten des Schaffens und des Forschens gemacht hat. Sollte, so warfen sie ein, gerade auf dem Gebiete der Religion der Höhepunkt schon erreicht oder überschritten sein und nichts Höheres und Gewaltigeres mehr geschaffen werden können?

Dieser Einwand verkennt das Wesen alles geistig Bedeutenden.[1])

Auf geistigem Gebiete gibt es eine derartige Rangordnung nicht. Die Schönheit einer klassischen Statue und die Schönheit eines Raphaelischen Meisterwerkes lassen keine Rangordnung zu. Sie bezeichnen auf ihrem Gebiete die Höhe des Erreichbaren.[2])

Und dementsprechend wird ein jeder, welcher diese Tatsache anerkennt, trotz alles Fortschreitens der Menschheit die in der Einleitung erwähnten Worte Goethes hochhalten und mit ihm bekennen können, daß die Menschheit „über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, nicht hinauskommen werde“.[3])

Die Anerkennung dieser Wahrheit schließt ja die Weiterentwickelung der menschlichen Kultur nicht aus, sondern schließt sie genau genommen ein. Immer wieder wird der edle Mensch durch die erreichten Ideale zu einer neuen Realisierung des Wahren und Schönen sich angetrieben fühlen. Immer wieder wird man das alte Gold in neue Umfassung tun, wird man das von früheren Generationen Erreichte sich aneignen und weiterpflanzen müssen, um es mit dem Neuhinzuerworbenen in eine schöne Harmonie zu bringen. Diese Arbeit ist keine leichte und bietet jedem Weiterstrebenden wieder Aufgaben und Ziele, welche des Schweißes der Edelsten wert sind, welche geeignet sind, die Fortbildung der Menschheit aufs reichste zu fördern.

E. von Hartmann meint zwar, es sei eine Ungeheuerlichkeit, daß die, welche sonst Anhänger des Entwicklungsgedankens seien, alles Große in den Kernpunkt verlegen, indem sie ja in dem geschichtlichen Jesu die höchste Autorität des religiösen Lebens angetroffen zu haben glauben. Ebenso ungeheuerlich ist es aber, in Homer die Blüte des Epos, in Sophokles die Höhe der Tragik, in Phidias den Meister des schönen Ebenmaßes, der bildenden Künste zu sehen. Jene scheinbare Irregularität ist eben das allein Naturgemäße auf dem Gebiete des geistigen Schaffens.

Dadurch, daß die Welt — wie sich Luther einmal drastisch äußert — von Gott durch etliche wenige Helden und fürtreffliche

---

[1]) E. von Hartmann hat dieses gründlich verkannt, indem er wieder in seiner neuesten Schrift, „Das Christentums des Neuen Testamentes“ die Rückkehr zum Christentum Christi als deplaciert verwirft.

[2]) Wochenschrift für klassische Philologie 1905 S. 1201 (2. XI. 04).

[3]) Vgl. oben S. 29.

Leute regiert wird, ist wahrlich die Weiterentwicklung der Menschheit nicht zurückgeschraubt oder eingeschränkt worden. Sie erhält durch derartige Persönlichkeiten, welche das Höchste auf ihrem Schaffensgebiete erreicht haben, nur immer wieder neue Ziele und neue Vorbilder, in ihrem Streben sich zu den ihr angewiesenen Höhen geistiger Ausbildung emporzuschwingen.

Wenn dieses aber richtig ist, wenn wirklich die Lehre und das Lebenswerk Jesu einen absoluten Wert haben, so folgt mit Notwendigkeit daraus, daß eine christliche Kirche, welche in allen Grundlehren nicht nur von den Prinzipien des ursprünglichen Christentums abweicht, sondern in diametralem Gegensatz zu diesen steht, eine der bedenklichsten Erscheinungen in der Entwickelung des Menschengeschlechtes ist.

Es ist damit nicht eine subjektive Meinung eines oder einiger Historiker, sondern das objektive Urteil der Weltgeschichte ausgesprochen, daß hier eine der traurigsten Rückbildungen der menschlichen Entwickelung vorliegt. Gerade das absolut Wertvolle im Christentum, das wahre Heil der Menschheit, ist mehr und mehr durch die mit ihm fortlebenden heidnischen Vorstellungen und Gebräuche zurückgedrängt, überwuchert, vernichtet worden.

Schlussbetrachtung.

Auf Grund der in diesem Buche entwickelten historischen und religionswissenschaftlichen Ergebnisse über jene frühere Epoche der Weltgeschichte sind endlich noch wichtige Schlußfolgerungen für die spätere Entwicklungsgeschichte der Menschheit, insbesondere für die kirchlichen Zustände der Gegenwart, zu ziehen.

Der Schade wäre erträglich, daß zeitweise, in den dunkelsten Zeiten der Geschichte, als der Organismus des Römerreiches zerfiel und die mehrhundertjährigen Wirrnisse der Völkerkämpfe die Kultur verkümmern ließen, auch die christliche Kirche auf Abwege gekommen und in Verfall geraten wäre.

Die Entwickelung der Menschheit geht nicht geradlinig aufwärts. Manche Umwege und Abwege hat die Kultur zu durchmessen, ehe sie hohe und höchste Ziele erreicht.

Auf Zeiten eines erfreulichen Aufschwunges folgen Perioden der Stagnation, trauriger Ermattung und kläglicher Rückbildung. Und die Zeiten allgemeinen Rückgangs sind noch keineswegs im Leben des Einzelnen immer bedauerlich. Es sind zugleich Zeiten stiller Sammlung, geduldigen Ausharrens, neuer Kraftansammlung, Perioden, welche nicht immer „verlorene Tage“ sind.

Aber es handelt sich in diesem Falle um Schlimmeres.

Nicht nur die trübe Zeit der Völkerwanderung hat einen verderblichen Einfluß auf die Ausbildung des Christentums gehabt. Weit mehr noch haben die darauf folgenden, mehrfach glücklicheren Epochen, welche die christliche Kirche durchlebt, ihrer inneren Entwickelung geschadet und sie ihres idealen Wertes entkleidet.

Wie schon in den einzelnen Spezialbetrachtungen hervorgehoben ward, hat die Kirche des Mittelalters auf Grund jener Form des Christentums, welche ihr das ausgehende Altertum übermittelt

hatte, weitergearbeitet. An die Stelle der sittlichen Forderungen Jesu Christi traten mehr und mehr die kirchlichen Gebote, welche die Sittlichkeit in eine Reihe von äußeren Forderungen frommer Werktätigkeit auflösten und in der Unterwerfung unter die dogmatischen Glaubensformeln und kirchlichen Bußübungen den Christen das wahre Heil verkündeten. Der krasseste Wunderaberglaube, der trübsinnigste Teufels- und Geisterglaube, nur verstärkt noch durch die heimischen nationalen Wahnvorstellungen der neu erworbenen germanischen Christen, gelangte im Mittelalter zur vollen Herrschaft. Ein Monotheismus bestand damals kaum noch dem Namen nach. Die unglaublichsten Verdrehungen des Göttlichen, der Marien- und Heiligenkultus des Mittelalters spiegeln alle oben erwähnten Irrtümer nur in verstärktem Maßstabe wieder.

Die Vervielfältigung der Sakramente und der unwürdige Mißbrauch, welcher mit ihnen, vor allem mit der Messe, getrieben wurde, die bei ihr üblichen finanziellen Manipulationen sind ja ein Flecken für die menschliche Kultur überhaupt. Alle diese Dinge knüpfen aber an die kirchlichen Zustände in der Zeit der Konzilien des 4.—6. Jahrhunderts an, beruhen durchaus auf deren Lehrdefinitionen. Die so überaus traurige und der Religion schädliche Verbindung geistlicher und weltlicher Gewalt, der kirchlichen Hierarchie und weltlicher Machtstellung, war die notwendige Folge der kirchlichen und staatlichen Mißbildungen des konstantinischen Zeitalters.

Das Bedenklichste in diesen Fällen ist, daß fast alle kirchlichen Gemeinschaften der späteren Christenheit niemals auf die Lehren des ursprünglichen Christentums zurückgegangen sind, sondern daß für sie das offizielle Christentum der Zeitverhältnisse unter Konstantin und der ökumenischen Konzilien maßgebend geworden ist. Die Form, in welcher damals der Glaube zu Rom, zu Nicäa, Chalcedon und nach ihnen in den symbolischen Büchern der reformatorischen Zeit, wie durch Verordnungen kirchlicher Behörden festgelegt worden ist, wird vielfach noch jetzt für die allein seligmachende Grundlage alles christlichen Glaubens ausgegeben.

Kaum eine christliche Kirchengemeinschaft besteht ohne die Verpflichtung der Geistlichen auf das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis, das ja weder mit dem Glauben der Apostel, noch gar mit den Anschauungen Jesu eine innerliche Verwandtschaft hat.

Überall gelten nach der offiziellen Kirchenlehre die Schriften des Alten Testamentes als inspiriert. Aus ihren Worten und

Weissagungen wird die Wahrheit des Christentums noch heutzutage von den maßgebenden Kirchengrößen deduziert.

Jungfräuliche Geburt Jesu, seine göttliche Natur, seine Himmel- und Höllenfahrt werden noch jetzt offiziell und durchweg als die geheiligten Grundlagen des Christenglaubens hingestellt. Man fordert in zahlreichen Kirchen das Gebet nicht zu Gott, sondern zu Mittlern zwischen Gott und den Menschen, zu Christus oder zur Maria. Ohne den Wunderaberglauben ist weder die römisch-katholische noch die griechisch-katholische Kirche denkbar. Ja, eine „rechtgläubige" protestantische Kirche kann desselben, wenn sie in sich selbst konsequent bleiben will, schwerlich entraten.

Der heidnische Opferbegriff bildet die Grundlage aller katholischen Religionssysteme und herrscht auch in den evangelischen Gemeinschaften, soweit in ihnen der Opfertod Jesu Christi am Kreuze als der eigentliche Mittelpunkt alles wahren Christenglaubens festgehalten wird. Das Opfer Jesu am Kreuze ist die wichtigste Heilswahrheit für alle pietistischen Sekten, wie es den Eckstein lutherischer Dogmatik bildet.

Vielleicht am verderblichsten aber ist, daß mit dem Opferbegriff auch der des opfernden Priesters sich in der ganzen christlichen Kirche ein Bürgerrecht erworben hat. Das heidnische Priestertum herrscht noch jetzt in der christlichen Kirche wie vor anderthalbtausend Jahren

Es ist klar, daß mit der bloßen Erkenntnis dieses Tatbestandes nicht viel gewonnen ist. Die Lehre der Weltgeschichte, daß das Christentum der offiziellen Kirchen und Sekten nichts anderes ist, als ein wenig verhülltes Heidentum, und daß noch jetzt überall gerade auf diese heidnischen Elemente des Kirchenchristentums das Hauptgewicht gelegt wird, enthält zugleich eine überaus ernste Mahnung, diese traurigen, unwürdigen Zustände zu beseitigen.

Allerdings ist mit einer derartigen Mahnung an die allgemeine Menschheit nicht viel getan, und andererseits vermag der Einzelne nicht viel zur Besserung der religiösen Zustände. Einige wenige können die Entwicklung der Weltgeschichte nicht aufhalten; Weltkatastrophen kann der Einzelne nicht hindern, und ebensowenig vermag er den Geist der Zeiten umzugestalten. Das wäre ebenso unvernünftig, wie es ein lächerliches Bemühen ist, wenn die Jesuiten die Menschheit auffordern, wieder zu der Weltauffassung, zu der

Philosophie und der religiösen Einfalt des Mittelalters zurückzukehren. Die Welt geht ungehindert ihren Gang weiter.

Aber trotz alledem ist doch die wissenschaftliche Erkenntnis eine große Macht, welche, wenn auch erst allmählich, doch mit siegender Kraft die Irrtümer überwinden lehrt und überwinden kann.

Kopernikus Werk ist von seinen Zeitgenossen totgeschwiegen, von Luther verspottet worden.[1] Als Galilei seine Lehre vertrat, kamen die Schriften des Kopernikus auf den Index und Galilei in den Kerker der Inquisition. Trotzdem siegten ihre Lehren im 18. Jahrhundert. Nach Newton, Kant, Laplace mußte die Inquisition kapitulieren und die mittelalterliche Weltanschauung sich für bankerott erklären.

Und ebenso ist, speziell auf dem religiös-kirchlichen Gebiet, trotz vieler Rückschritte und Irrgänge ein erfreulicher Umschwung seit der Reformation nicht zu verkennen. Es blieb ja nicht bei dem ersten Ansturm Luthers gegen die Zwangsmittel, mit welchen die römische Kirche die Christenheit in einer „babylonischen Gefangenschaft" hielt. Die Vielzahl der Sakramente wurde verworfen, Ablässe und Kirchensteuern wurden beseitigt. Wenn bald auch wieder ein schroffer Dogmatismus Geltung gewann, welcher — gestützt auf die Bedeutung des „Glaubens" bei den Evangelischen — das Hauptgewicht alles Christentums auf die Rechtgläubigkeit legte; wenn dann die Glaubensverhetzungen und Glaubenskämpfe einsetzten, welche in der erstarkten katholischen Kirche nach der Gegenreformation einen kräftigen Widerhall fanden, die Religionskriege, die Inquisition, der Jesuitismus aufkamen: so folgte doch auch das Zeitalter der Toleranz, der englischen und deutschen Deisten, die Blüteperiode unserer deutschen Dichter, das Erwachen der modernen Geschichtsforschung und die Epoche der gewaltigen Erfolge der Naturwissenschaften.

Der Bann der kirchlichen Erziehung ist gebrochen, der mittelalterliche Feudalstaat sank in der französischen Revolution zusammen. Bereits ist — trotz vieler widerwärtiger Reaktionsversuche — das Ergebnis aller dieser Kulturerrungenschaften in den weitesten Kreisen zu spüren.

---

[1] Vergl. hierzu G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit (Lebensfragen 1905) S. 284f.

Der Weg zu einer Besserung der kirchlichen und religiösen Verhältnisse ist also bereits betreten, und viele der mit äußerster Anstrengung erkämpften Ziele, Haß zwischen den Konfessionen zu säen und den Glauben an den Wert der kirchlichen Satzungen zu befestigen, haben doch nur zweifelhafte Erfolge aufzuweisen. Die ernste wissenschaftliche Arbeit hat, wenn ihre Ergebnisse auch oft genug durch die Dummheit der Menge wieder ausgetilgt worden sind, doch bleibende Errungenschaften zu verzeichnen. Sie war nicht umsonst und wird nie umsonst getan sein.

Nur strenge Disziplin oder äußere Rücksichten halten einen Teil der Gebildeten im Bann der kirchlichen Dogmen. In Wahrheit können sie es nicht verleugnen, Söhne des 20. Jahrhunderts zu sein, die Weltanschauung ihres Zeitalters für richtiger anzusehen, als die des Scholastizismus. Und nur ein Bruchteil der Volksmassen läßt sich für eine solche abergläubische Kirchenlehre fanatisieren oder von einem minderwertigen Priesterstand, wie er die heutige katholische und orthodoxe Kirchenlehre verteidigt, blindlings leiten.

Selbst bis weit in die Kreise der Geistlichen und fast sogar bis in die unteren Volksschichten hinein ist, trotz aller ultramontanen und orthodoxen Hetzereien, die Wertschätzung der einzelnen dogmatischen Definitionen und das Verständnis für die dogmatischen Unterscheidungslehren nahezu verloren gegangen.

Im 16. Jahrhundert wurde Servet verbrannt, weil er Einzelheiten in der Definition der Trinität beanstandete. Damals verfolgte man bis aufs Blut diejenigen, welche im Abendmahl eine abweichende Auffassung der Einsetzungsworte vertraten.

An so etwas denkt heute kein Mensch mehr, es sei denn, daß er wie der päpstliche Protonotar de Luca die kirchlichen Ordnungen früherer Jahrhunderte zusammenzustellen und in ein verständliches System zu bringen sich bemüht.

Die Gleichgültigkeit gegen die dogmatischen Feststellungen ist, Gott sei dank, schon sehr groß geworden. Wenige Schüler höherer Lehranstalten werden, wenn sie der Anstalt entwachsen sind, anders als mit souveränem Lächeln über den dogmatischen Teil eines streng kirchlichen Religionsunterrichts denken.

Und weiter: es wird zwar mit Hochdruck daran gearbeitet, in den frommen Gemütern den Glauben an einen ganzen christlichen Olymp, an Himmel und Hölle, an Engel und Teufel, an Heilige und göttliche Persönlichkeiten zu erwecken oder zu befestigen.

Von ultramontaner Seite wird kein Trug gescheut, kein Aberglaube für zu niedrig geachtet, wenn er diesem einen Zwecke zu dienen verspricht. Und doch! Wie gering sind die tatsächlichen Erfolge!

Die Schmerzen der Leidenden bringen sie zur Fahrt nach Lourdes oder zu einem — Scharlatan. Die Kirche treibt sie zu Pilgerfahrten und Ablässen, aber von der Gewissensangst der sündigen Seelen ist dabei nicht viel zu merken. Das von Dummheit und Schuld gedrückte Gewissen läßt sie wohl in abergläubischer Devotion vor den Heiligenbildern knien. Aber ist dies ein wahrhaft religiöser Glaube? Einige Stunden darauf ist das alles vergessen, und ein trauriger Nihilismus, eine frevelhafte Frivolität sind das Residuum dieser künstlich gezüchteten Frömmigkeit!

Durch das Meßopfer, in der Beichte, in der sakramentalen Heiligung aller möglichen kirchlichen Akte soll in weiteren Kreisen wieder jene einfältige Herzensfrömmigkeit der mittelalterlichen Kirche neu erweckt werden. Aber nach schnell verflogener Rührung fordert der Zeitgeist seine Rechte. Wohin wir blicken, herrscht gerade in jenen Kreisen, in denen diese mittelalterliche Frömmigkeit wieder belebt worden ist, ein krasser Materialismus: Unsittlichkeit, Roheit, Heuchelei!

Ähnlich ist es bei den protestantischen Orthodoxen. Auch da, wo das ländliche Volk sich einen Sinn für die schlichten biblischen Formen und Vorstellungen bewahrt hat, ist doch das Dogmatische mehr Beiwerk geworden, ein Feiertagsputz, den man am Sonntag für kirchliche Zwecke anlegt und dann wieder beiseite tut.

Es mag ja bedauerlich sein, daß so überall der kirchliche Sinn im Leben der Neuzeit mehr in den Hintergrund tritt und nicht mehr den Mittelpunkt des Lebens ausmacht. Aber die Tatsache selbst steht fest, und die Schuld liegt nicht an dem mangelnden Bedürfnis der Seelen nach einer religiösen Befriedigung, sondern an dem mangelhaften Verständnis, welches diesem Hunger der Seelen nach wahrer Frömmigkeit von geistlicher Seite entgegengebracht wird.

Die mittelalterlichen kirchlichen Formen, welche nur künstlich wieder zu neuem Leben gerufen sind, sind ebensowenig eine wirkliche Macht in unserem Volksleben, wie alles das, was in den protestantischen Kirchen geschieht, um das Luthertum oder die paulinische Rechtfertigungslehre wieder in die Herzen der Frommen zurückzuführen.

Der gesunde Sinn aller derer, welchen Frömmigkeit ein Herzensbedürfnis ist, sieht besser oder fühlt wenigstens klarer als ihre geistlichen Führer, wie wahres Christentum sehr wohl mit moderner Kultur vereinbar ist, und wie dasjenige, was ihnen als wesentlicher Bestandteil des Christentums von der Kirche angepriesen wird, mehr ein nebensächliches, wo nicht gar schädliches Beiwerk ist, welches den Kern der Sache unberührt läßt.

Die herzliche Frömmigkeit, welche in werktätiger Liebe, in frommem Gebet, in treuer Entsagung sich ausweist, hat nicht an Hochschätzung verloren. Im Gegenteil, ihr Wert ist gestiegen, trotzdem noch immer von kirchlicher Seite die dogmatischen Formeln und die kirchlichen Satzungen höher gehalten werden, als diese unwillkürlichen Äußerungen eines wahrhaft christlichen Gemütslebens.

Ja, selbst die Sehnsucht nach himmlischen, überirdischen Gütern hat zugenommen und führt die nach religiöser Befriedigung Suchenden immer wieder zur kirchlichen Gemeinschaft zurück, trotzdem ihnen die Form, in welchen die Kirche Vorstellungen über derartige Dinge zu verbreiten sucht, oft genug abgeschmackt und lächerlich vorkommt.

Am erfreulichsten aber ist, daß die Gefahr hierarchischer Eingriffe in das bürgerliche Leben bedeutend geringer geworden ist.

Bis weit in die Kreise der katholischen Bevölkerung hinein ist wohl die Persönlichkeit des Geistlichen, nicht aber das geistliche Amt als solches von großem Einfluß, soweit es gilt, das religiöse Leben des Einzelnen zu regeln und zu leiten. Der Seelsorger steht im höchsten Ansehen, des Priesters Autorität ist im Schwinden.

Das fühlt niemand besser als diejenigen, welche — namentlich in der katholischen Kirche, aber nicht nur in ihr — mit nervöser Hast das, was die Priester an wirklicher Herrschaft über die Herzen und Gemüter verloren haben, durch allerlei äußere Dinge, welche ihren Einfluß neu beleben sollen, zu ersetzen bestrebt sind.

In Vereinen und in frommen Andachtsübungen, in politischen und sozialen Reden suchen die Geistlichen wenigstens äußerlich wieder eine Oberleitung zu gewinnen, die ihnen in bezug auf das religiöse Seelenleben mehr und mehr abhanden gekommen ist.

Erbrochen sind die Kerker der Inquisition. Die Glaubensverfolgungen haben den Gesetzen des modernen Staates über bürgerliche Gleichstellung der Konfessionen weichen müssen. Die welt-

liche Herrschaft des Papstes und der Bischöfe ist beseitigt. Der politische Einfluß, welchen katholische wie protestantische Beichtväter, jesuitische und orthodoxe Minister früherer Jahrhunderte ausgeübt, er ist nicht mehr zu fürchten, oder wenigstens bedeutend bescheidener geworden. Wo erneute Versuche gemacht worden sind, um die Priesterherrschaft zurückzuführen, da hat sie das allgemeine Stimmrecht der im nationalen Erwachen begriffenen Völker beseitigt. Italien hat mit dem Klerikalismus seine Abrechnung gehalten. Frankreich hat die Orden ausgetrieben, die Trennung von Kirche und Staat ins Werk gesetzt. Und wahrlich, man müßte kein Vertrauen zu der geistigen Intelligenz und zu dem Frömmigkeitssinn des deutschen Volkes haben, wenn man nicht hoffen dürfte, daß dasselbe nach einem Jahrzehnte mit einem gleichen Idealismus wie vor einem Menschenalter danach trachten würde, die Fesseln abzustreifen, welche Kirche und Aberglauben ihm auferlegt haben.

So gesunken ist das deutsche Volk noch nicht, daß es nicht die ihm von Katholikentagen aufgetischten Unwahrheiten durchschaut, die von diesen ihm anempfohlene Frömmigkeit gering achtet. Der siegenden Kraft wissenschaftlicher Aufklärung wird es gelingen, Herr zu bleiben gegenüber der törichten Weisheit eines in Weltabgeschlossenheit erzogenen Priesterstandes. „Wissenschaft ist Macht“: dieses Wort Bacons, welches einst die geistigen Kämpfe der Neuzeit so erfolgreich ins Leben gerufen hat, soll auch die Losung bei den unvermeidlichen Kämpfen der Zukunft bleiben, vor allem auch in dem deutschen Volke!

Im Innern mancher christlicher Kirchengemeinschaften hat sich bereits ein Geist entwickelt, welcher dem Dogmatismus und dem Konfessionalismus, der Priesterherrschaft und der Intoleranz erfolgreich widerstrebt. Dieser Geist des wahren Christentums läßt sich wohl niederdrücken, aber nicht ausrotten. Ja, wenn die Rechtgläubigen am liebsten eine reinliche Scheidung zwischen ihren Angehörigen und den Verehrern von Jesu Lehre herbeizuführen suchen möchten, so hat sich auch dagegen stets der gesunde Sinn des christlichen Volkes mit Erfolg gewehrt. Keine Unterdrückung oder Verunglimpfung wird diejenigen, welche redlich bestrebt sind, zurückhalten, allmählich wieder für die Rückführung des Christentums, wie es Jesus gelehrt hat, einzutreten, und zwar innerhalb der kirchlichen Bildungen, im Kampfe mit den modernen Schriftgelehrten und

Pharisäern, werden sie dies zu erreichen suchen. Sie folgen ja darin nur dem Vorbild ihres Herrn und Meisters.

Jesus hat nicht eine neue Kirche gestiftet. Er blieb in der jüdischen Synagoge. Er bekämpfte zunächst nur die Auswüchse des Ritualgesetzes, ohne sich sogleich und völlig von den als unwesentlich oder schädlich erkannten Formen des jüdischen Gottesdienstes loszusagen. Innerhalb der vielfach veralteten Gesetzesherrschaft trat er siegreich für die Ordnungen des Reiches Gottes ein.

Ähnlich wird innerhalb der christlichen Gemeinschaften immer wieder der Kampf aufgenommen werden müssen gegen alles Heidentum, welches, wie in der altchristlichen Kirche, so auch noch in der Gegenwart, die Herrschaft des Reiches Gottes, wie es einst Jesus erstrebt hat, in die niedrige Sphäre menschlicher Gemeinheit herabziehen will.

Literaturübersicht.

Zur Einführung in die benutzte Literatur gestatte man hier noch ein kurzes Nachwort, welches zugleich das fehlende Vorwort ersetzen kann.

Das vorliegende Buch faßt die Ergebnisse zahlreicher eigener und fremder Spezialforschungen zusammen. In erster Linie war es dabei die Aufgabe des Verfassers, die vielfach zerstreuten Bausteine zu sammeln und in einander zu fügen, um durch sie ein anschauliches Gesamtbild davon zu geben, wie auf allen Gebieten christlichen Lebens und kirchlicher Entwicklung schon im Verlauf der ersten drei Jahrhunderte heidnische Vorstellungen und Gebräuche an die Stelle der ursprünglichen christlichen getreten sind.

Anregung zu dem vorstehenden Buche gaben namentlich die vielen kirchlichen und apologetischen Schriften der verschiedensten christlichen Kirchengemeinschaften, welche in allen kirchlichen Institutionen eine Errungenschaft christlicher Kultur sahen. Vor allem reizte das mit lebhafter Sympathie für die christliche Religion geschriebene Buch Uhlhorns: „Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum“ (4. Auflage 1886) zum Widerspruch! Denn gerade wegen der warmherzigen Anteilnahme für alles Christliche hatte Uhlhorn die großen Mängel jener Epoche übersehen und die trefflichen Seiten der voraufgehenden heidnischen Kulturperiode unterschätzt. Es konnte unschwer gezeigt werden, daß die Mehrzahl seiner Urteile auf einer völligen Verkennung des Wesens des Christentums beruhe. Für Uhlhorn fällt dogmatisches, kirchliches Christentum mit dem zusammen, was Jesus gelehrt und erstrebt hat: ein Irrtum, welcher schon in der Reformationszeit von einigen erkannt, bisher noch nicht konsequent und energisch genug widerlegt war. Die Beseitigung dieser verkehrten Voraussetzung war um

so notwendiger, als hierüber auch bei vielen anderen kirchlichen Gelehrten überaus verkehrte Anschauungen bestanden.

Selbst bis in die Reihen der wissenschaftlichen theologischen Forscher hinein herrschen bedenkliche Vorurteile über das Wesentliche im Christentum. Eine gewisse Stagnation besteht hierüber in kirchlichen Kreisen und läßt jeden gesunden Fortschritt auf diesem Gebiete bald wieder verkümmern.

Die Ergebnisse der kritisch-theologischen Forschung der letzten Jahrzehnte haben zu einer schärferen Scheidung zwischen der Lehre Jesu und derjenigen der nächsten christlichen Generationen geführt.

Allen voran steht hier das bahnbrechende Werk Heinrich Holtzmanns: sein Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (2 Bde. 1897). Es wird noch für Generationen hinaus den vielen hülfsbedürftigen und oft so hülflosen Theologen die Pfade weisen müssen, wenn es diesen gelingen soll, im Neuen Testament und im apostolischen Zeitalter die geschichtliche Entwicklung zu begreifen, welche die Ideen Jesu in den folgenden Geschichtsperioden durchlaufen haben.

Zahlreiche andere bedeutende Werke haben in seinem Sinne weitergewirkt. Die wichtigsten derselben werden unten in der Literaturübersicht bei den einzelnen Abschnitten verzeichnet werden. An dieser Stelle mögen aber neben diesem Hauptwerke Holtzmanns Erwähnung finden:

Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter (2. Aufl. 1892).

Otto Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren (2. Aufl. 1902).

Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 Bde., 3. Aufl. 1897.

Auch der Verfasser dieses Buches hat sich an dieser Arbeit, ursprüngliches und kirchliches Christentum besser zu trennen, lebhaft beteiligt und seine Bemühungen in folgenden Schriften, welche zum Teil die Grundlage des I. Allgemeinen Teils bilden, niedergelegt:

Ursprüngliches Christentum in seiner Bedeutung für die Gegenwart (1902).

Die Geburtsgeschichte Jesu Christi (1902).

Hat Jesus Wunder getan? (1903).

Gibt es eine Offenbarung? (Türmer 1903. VI, 6 S. 641).

Himmelfahrt und Pfingsten im Lichte wahren evangelischen Christentums (1905).

Bei der Entscheidung über zahlreiche Fragen der Bibelkritik, des historischen Wertes des Neuen Testaments und der altchristlichen Literatur konnte natürlich nicht überall die Beweisführung im einzelnen mitgeteilt werden. Es ist dabei dann zu verweisen u. a. auf folgende Schriften:

H. Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament.
O. Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums (1905).
G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur (1898).
A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament (4. Auflage 1901).
P. Wernle, Die synoptische Frage (1899).
v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu (1904).
v. Soden, Urchristliche Literaturgeschichte (1905).
v. Soden, Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte (1897).

Daneben muß der Verfasser auch hier auf manche seiner Spezialuntersuchungen verweisen, da deren Ergebnisse oft recht wesentlich für die Beweisführung im einzelnen geworden sind. So u. a. auf:

Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert, vom Standpunkte des Historikers aus betrachtet (1901).
Eine Lücke der synoptischen Forschung (1899), dazu: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft I, 219f.
Die Geburtsgeschichte Jesu Christi (1902), dazu: Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, talmudische und patristische Studien (Calvary, 1903) I S. 58f.
Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft IV, 128f. Vgl. dazu: Protestantische Monatshefte, 1903 VII, Heft 7—8, und Beiträge zur alten Geschichte V, Heft 1, S. 117.

Dazu kommen dann die Untersuchungen und Aufsätze über die Episteln: so über

Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefs in den theologischen Studien und Kritiken, 1905, S. 302f., und 1906, S. 456.

Die ursprüngliche Gestalt des Kolosserbriefes, theologische Studien und Kritiken 1905 S. 521f.

Nur dann, wenn die Ergebnisse einer vorurteilsfreien Bibelkritik, besonders also eine wissenschaftliche Betrachtung der Schriften des Neuen Testaments, zugrunde gelegt werden, ist es möglich, das Wesen des ursprünglichen Christentums richtig zu erfassen.

Da es erwünscht ist, daß die Ergebnisse der neutestamentlichen Forschung, welche vielfach für die Entscheidung wichtiger Fragen dieses Buches von grundsätzlicher Bedeutung sind, auch den Lesern dieses Buches bekannt und gegenwärtig sind, so mögen hier ihre Resultate in einer Art tabellarischer Übersicht zusammengestellt, geboten werden.

Nach neueren Untersuchungen kann allein den synoptischen Evangelien ein historischer Quellenwert zukommen.

Das vierte Evangelium (vgl. auch oben S. 151) ist ein unhistorisches Produkt aus der Zeit nach 120, wenn ihm auch einige ältere Perikopen zugrunde liegen mögen (vgl. Soltau, Unsere Evangelien, S. 103f.).

Einen besonderen Wert besitzen die Herrenreden oder Logia des ersten und dritten Evangeliums, welche auf eine gemeinschaftliche, griechisch geschriebene Quelle zurückgehen, der wieder eine aramäisch geschriebene Sammlung von „Herrenworten" zugrunde lag.

Sie sind enthalten in:
Matth. 5—7; 10, 5—11, 30; 18, 10—35; 23; 25.
Luc. 6, 21—7, 10; 7, 18—8,3; 9, 50—18, 14; 19, 1—27.

Von einem ähnlichen Wert sind die Mehrzahl der Markusberichte, welche — wenn nicht auf Erzählungen des Petrus, so doch sicherlich auf solchen, die innerhalb des Jüngerkreises kursierten, fußen. Ein sehr später Zusatz (vielleicht des Aristion) ist Marc. 16, 9—20. Im übrigen aber hat man auch hier mindestens zwei, wahrscheinlich drei Schichten (näheres s. Wendling, Ur-Marcus, 1905) zu unterscheiden. Vom letzten Herausgeber des Evangeliums stammen größtenteils 3, 6—30; 4, 10—25; 4, 30—34; 6, 1—16; 6, 45—8, 26; 13, 3—27, daneben noch kleinere Zusätze in 10—12 und 14—15. Zu den ältesten Bestandteilen des Evangeliums gehörten:
Marc. 1, 16—3, 5; 3, 31—4, 9; 4, 26—29; 8, 27—37; 10, 13 bis 12, 37; 14, 1—15, 32 bzw. bis 16, 8.

Die den Markusberichten oft wörtlich entsprechenden Abschnitte in den anderen Evangelien, also namentlich:
Matth. 3—4; 8—9; 12—17; 19—22; 24; 26—28.
Luc. 3—5; 8—9; 20—24.
sind fast durchweg ohne historischen Quellenwert, da sie auf den Erzählungen des zweiten Evangeliums beruhen.

Völlig unhistorisch sind aber die weiteren Einlagen, welche beide Evangelien im zweiten Jahrhundert erhalten haben. Sicherlich

ist die Jugendgeschichte Matth. 1—2 und Luc. 1—2 später vorgeschoben, ja die Jugendlegende in Matthäus 1 beruht sogar auf Angaben der ebenfalls erst später dem Evangelium zugesetzten Erzählung Luc. 1.

Überhaupt ist es sehr wahrscheinlich, daß das erste Evangelium, welches um 75 bereits aus einer Kombination von Markuserzählungen und Herrenreden gebildet ist, später eine offizielle kirchliche Überarbeitung erfahren hat, etwa eine „zweite verbesserte und kirchlich approbierte Auflage". Dieser gehören an (vgl. Soltau, Unsere Evangelien, S. 55f.):
Matth. 14, 28—33; 16, 17—19; 17, 24—27; 19, 10—12; 27, 3—10; 27, 19; 27, 24—25; 27, 52—53; 27, 62—66; 28, 9—20.

Auch das letzte Kapitel des dritten Evangeliums hat eine „verbessernde" Überarbeitung erfahren. Vgl. Vierteljahrsschrift für Bibelkunde (1903) I, 58f. Für manche Probleme der apostolischen Zeit ist zu beachten, daß von der Apostelgeschichte die Reiseberichte des Paulus alt und größtenteils glaubwürdig sind, selbst in bezug auf Pauli Bekehrung. Wertvolle Nachrichten sind also enthalten in: 6, 1—8, 4; 9, 1—31; 11, 19—31; 13—14; 16, 6 bis 17, 15; 18; 20—22; 27—28.

Die Reden sowie die Petruserzählungen sind aber erst bei einer späten Überarbeitung um 110 in die Apostelgeschichte eingefügt worden.

So wurden aus dem Bericht über Paulus Missionsreisen die „acta Petri et Pauli" oder die „acta apostolorum".

Von den Briefen des Paulus sind die folgenden 8 sicherlich echt:

1. 1. Thessalonicher 53
2. Galater 55
3. 1. Korinther 57
4. 2. Korinther 58
5. Römer 57
6. Philipper 63
7. Kolosser 63 (abgesehen von verschiedenen Interpolationen).
8. Philemon 63

Die Pastoralbriefe an Timotheus und Titus sind unecht, erst etwa um 130 geschrieben. Epheser und 2. Thessalonicher sind Bearbeitungen von älteren Paulusbriefen. Der Epheserbrief ist wahrscheinlich ein Rekonstruktionsversuch eines verlorengegangenen

Laodicenerbriefes (Kol. 4,16; vgl. Theol. Studien und Kritiken, 1905, S. 521f.), während der zweite Thessalonicherbrief eine spätere Neubearbeitung des ersten ist.

Selbstverständlich beruht aber ein Buch, wie das vorstehende, welches über eine sehr große Anzahl von verschiedenen Materien handelt, nicht durchweg auf eigenen Spezialforschungen. Vielmehr mußte es umgekehrt gerade die Aufgabe des Verfassers sein, in den mehr zusammenfassenden übersichtlichen Abschnitten eine Zusammenstellung dessen zu geben, was das Ergebnis der Forschungen anderer Gelehrter gewesen war. So vor allem in den Ausführungen, welche die Entwicklung größerer Epochen schilderten. Das war namentlich dort notwendig, wo die Entstehung der Lehre vom hl. Geist, von der Trinität, vom Heiligenkultus und von der Marienverehrung gegeben werden mußte. Nicht minder war eine solche Methode da geboten, wo der äußere Sieg des Christentums im konstantinischen Zeitalter, sowie sein allmählicher innerer Rückgang dargestellt werden sollte. Auch konnten einige wichtige Materien, welche das allmähliche Vordringen des Heidentums in die christlichen Institutionen zu schildern hatten, nur insoweit selbständig und ausführlich dargestellt werden, als ihre Spuren und Nachwirkungen noch in die Zeit der altchristlichen Kirche hineinreichten, während bei den Ausführungen über spätere Verhältnisse kürzere Hinweise auf die bekannten geschichtlichen Werke genügen mußten. So konnte die Weiterentwicklung des Altarsakraments zur Messe, der Märtyrerverehrung zum Heiligen- und Reliquiendienst nur in Umrissen und auf Grund ausführlicher Spezialarbeiten anderer gegeben werden.

Es war eine nicht leichte Aufgabe, die selbständigen und zum Teil neuen Ergebnisse der eigenen Untersuchung in eine passende Verbindung mit denen anderer zu bringen und dieselben aus den zusammenhängenden größeren Werken über Kultur-, Kirchen- und Religionsgeschichte so zu ergänzen, daß eine möglichst vollständige und doch einheitliche Übersicht über die bedenklichen Seiten in der Entwickelung der altchristlichen Kirche geboten werden konnte.

Quellen zum I. Allgemeinen Teil.

Die Ausführungen dieser grundlegenden allgemeinen Betrachtungen beruhen meist auf den eigenen Spezialforschungen, wie sie

in den oben erwähnten Schriften des Verfassers niedergelegt sind. Daneben wurden vielfältig berücksichtigt:

O. Pfleiderer, Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie (1904, Religionsgeschichtliche Volksbücher III, 1).
A. Harnack, Grundriß der Dogmengeschichte (1889).
E. Spieß, Logos spermatikos (1871).
A. Harnack, Wesen des Christentums (1900).
E. Rolffs, Harnacks Wesen des Christentums (1902).
R. Seeberg, Grundwahrheiten der christlichen Religion (3. Aufl. 1903).
H. v. Soden, Urchristliche Literaturgeschichte (1905).
(Lehmann), Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion von Deißmann, Dorner, Eucken, Gunkel, Herrmann, Meyer, Rein, v. Schroeder, Traub, Wobbermin (1905).
O. Holtzmann, Leben Jesu (1901).
O. Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums, München (1905).
P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu, 2 B. (1904).
W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (1903).
R. Otto, Leben und Wirken Jesu (1902).
A. Neumann, Jesus, was er geschichtlich war (1904).
A. Deißmann, Bibelstudien, 2 B. (1895, 1905).
W. Brückner, Die vier Evangelien nach dem gegenwärtigen Stand der Evangelienkritik (1886).
G. Heinrici, Das Urchristentum (1902).
A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 3. Aufl., 1875 f.
E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1876—1903).
W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien (1901).
H. H. Wendt, Das Johannesevangelium; eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtliches Wertes (1897).
W. Wrede, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums (1903).
Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche.
Otto Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung (1902).
G. Heinrici, Dürfen wir noch Christen bleiben? (1901).
Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, talmudische und patristische, (Calvary) I S. 34 f., 85 f.
Th. Ziegler, Geschichte der Ethik, 2 Bde.

Auch wurden manche der Religionsgeschichtlichen Volksbücher (herausg. von Michael Schiele) benutzt.

Quellen zum II. Besonderen Teil.

Als Quellen für diesen Abschnitt haben natürlich vielfach auch die bekannteren Kirchengeschichten gedient sowie die Geschichtswerke, welche die römische Kaiserzeit behandeln. So u. a.:

v. Hase, Kirchengeschichte.
Karl Müller, Kirchengeschichte.
Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2. B.
Möller (2. Ausgabe von Schubert), Die alte Kirche (1900).
A. Harnack, Altchristliche Chronologie.
A. Harnack, Geschichte der christlichen Mission (2. Auflage, 1905).
J. Geffgen, Aus der Werdezeit des Christentums (1903).
P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion (1902).
Hatch, Griechentum und Christentum (übersetzt von Preuschen, 1903).
H. Weinle, Lebensfragen, B. I—V.
Theodor Mommsen, Römische Geschichte, 5. Band.
Hermann Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit 2 B. (1883—1887).
Gibbon, Geschichte der römischen Kaiserzeit, übersetzt von J. Sporschill, 12. B.
Georg Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit (1903—1904).
Hellwald, Kulturgeschichte, 4. Aufl., II. Band (Kulturgeschichte des klassischen Altertums von Holm, Deecke, Soltau).
Georg Kaufmann, Deutsche Geschichte bis auf Karl den Großen, 2 B. (1880).
Carl Johannes Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche (1890).
A. Schürer, Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi.
J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 5. Aufl., 1904.
C. P. Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte (1880).
Paul Graue, Unabhängiges Christentum (Berlin 1905).
Georg Wobbermin, Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie (Berlin 1905).
H. Holtzmann, Die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte, 1897.

Für die einzelnen Abschnitte kommen außer den genannten Werken noch folgende Schriften in Betracht:

1. Johannes Meinhold, Jesus und das Alte Testament (1896).
J. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu (1903).
2. Ernst v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters (1903).
Eduard Grimm, Die Ethik Jesu (1901).
Arnold Meyer, Das Leben nach dem Evangelium Jesu (1905).
Walter Ribbeck, L. Annaeus Seneca der Philosoph (1887).
Jacob Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen.
P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, sowie das obengenannte Werk von Hatch, Griechentum und Christentum, übers. von Preuschen.
E. de Pressensé, La vie réligieuse et morale des Chrétiens du 2.—3. siècle (1877).
W. Soltau, Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte, Zeitschrift für Neutestamentl. Wissenschaft, 1903, S. 128 (vergl. dazu Klio, Beiträge zur alten Geschichte V, 1; 1905).
3. Ernst Bittlinger, Die Materialisierung religiöser Vorstellungen (Tübingen 1905).
Loofs, Dogmengeschichte.
G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit (1905).
Hermann Usener, Dreiheit (Bonn 1903). Auch im Rhein. Museum B. 58.

Benrath, Zur Geschichte der Marienverehrung. Theol. Studien und Kritiken 1886.
V. Schultze, Die Marienbilder der altchristlichen Kunst.
Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu.
Erbes, Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus (1899).
von Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten (1886).
Rudolf Seydel, Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien (1884).
4. Langhans, Geschichte Israels, 2 B. (1886).
H. Usener, Götternamen (1896).
A. Jeremias, Im Kampf um Babel und Bibel (1903).
Ernst Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (1904), her. v. G. Anrich.
Hippolyte Delehaye, S. J. les Legendes hagiographiques (2. Aufl. Brüssel 1906).
5. Vor allem ist hier vielfach zurückgegangen auf des Verfassers Ausführungen in Soltau: Hat Jesus Wunder getan? (1903), sowie auf die obengenannten „Leben Jesu" aus neuester Zeit. Daneben vgl. A. Reitzenstein, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur (1904); vgl. Neue Jahrb. f. Philologie und Pädagogik 1904, XIII S. 177.
Cumont, Die Mysterien des Mithra (übersetzt von Gehrich) (1903).
O. Pfleiderer, Religionsphilosophie, 2 B.
H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister (1899).
E. Ménégoz, Der biblische Wunderbegriff (Deutsch von August Baur 1895).
G. Anrich, Das antike Mysterienwesen (1894) und daneben die erwähnten anregenden Untersuchungen von Ernst Bittlinger, Die Materialisierung religiöser Vorstellungen (1905).
J. Grill, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum (1903).
6. Hamburger, Realenzyklopädie des Judentums.
Graetz, Geschichte der Juden.
Hubert Theophil Simar, Lehrbuch der Dogmatik (1887).
Vgl. die Artikel Messe und Opfer in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon und in der Hauckschen Realenzyklopädie für protestantische Theologie.
H. Holtzmann, Sakramentliches im Neuen Testament (Archiv für Religionswissenschaften, 1904, S. 58f).
7. Für diesen Abschnitt kommen auch mehrere der zu 5 und 6 erwähnten Bücher in Betracht. Benutzt wurden daneben
Julius Grill, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum (1903).
Wilhelm Heitmüller, Im Namen Jesu (1903).
Wilhelm Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus (1903).
Albert Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums, 2 Hefte (1901).
Wilhelm Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums (1893).
Joseph Schwane, Dogmengeschichte der vornicäischen Zeit (2. Aufl. 1892).

Joseph Nirschl, Die Theologie des heiligen Ignatius (1880).
8. H. Weingarten, Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeordnung (Histor. Zeitschr. 45. B.).
R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter (1905).
v. Hase, Handbuch der protestantischen Polemik (6. Aufl.).
Döllinger, Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat (1859).
R. Sohm, Kirchenrecht, 1 B. (1892).
E. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedäi (1904).
E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (1904).
Erbes, Die Todestage der Apostel Petrus und Paulus (1899).
Erbes, in Zeitschrift für Kirchengeschichte (1901).
Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896).
Joseph Langen, Das vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der patristischen Literatur (1871).
Joseph Langen, Die Kirchenväter und das Neue Testament (1874).
Adolf Harnack, Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirchen (aus: Die Kultur der Gegenwart. 1905).
Johannes Schmid, Petrus in Rom oder Novae vindiciae Petrinae (1892).
Wilhelm Soltau, Petrus in Rom und der päpstliche Primat (1898).

9. Mehrere der oben zitierten allgemeineren Werke wurden hierfür benutzt, ferner

Georg Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit, 2 B. (1903).
Victor Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums, 2 B.
Die griechische und lateinische Literatur und Sprache von v. Wilamowitz-Möllendorf, Krumbacher, Wackernagel, Leo, Norden, Skutsch (aus: Kultur der Gegenwart). Für manche Einzelheiten vergleiche man namentlich auch Schiller, Geschichte der Römischen Kaiserzeit, II., 118 f., 259 f. und Karl Müller, Kirchengeschichte 1, 174 f.
O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt 2 B.
Adolf Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte (6. Aufl., 1903).
Theodor Nöldeke, Syrische Heilige aus „orientalische Skizzen“, S. 221 f. (1892).
10. E. v. Hartmann, Das Christentum des Neuen Testaments (1905).
Tröltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902).
Max Reischle, Theologie und Religionsgeschichte (1904), vgl. auch dess. Christentum und Entwicklungsgedanke (1898).
Schmidt, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (Deutsch-evangelische Blätter, 1904, S. 184 f.).
Carl Clemen, Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie (1904).

